ccl. 991 s

Xerokopie
hen G
im L

<36610771210011

<36610771210011

Bayer. Staatsbibliothek

Die Anfänge

der

Chriſtlichen Kirche

und ihrer Verfaſſung.

Ein

geſchichtlicher Verſuch

von

Richard Rothe,

Profeſſor der Theol. und zweitem Director und Ephorus des K. Prediger-Seminars zu Wittenberg.

Erſter Band.

Buch I bis III nebſt einer Beilage über die Echtheit der Ignatianiſchen Briefe.

Wittenberg 1837.

In der Zimmermann'ſchen Buchhandlung.

H. eccl. 991 s

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS.

45

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Vorrede.

Die gegenwärtige Schrift hat alle Urſache, mit höchſter Beſcheidenheit hervorzutreten, ſchon wegen der Abweichungen von der unter uns allgemein geltenden Anſicht, von denen ſie voll iſt, vornehmlich im erſten Buch und im zweiten Hauptſtück des zweiten. Sie muß einer ſcharfen Kritik entgegenſehen, und grade dieſe ſucht ſie auch, aber wahrlich ohne ihr trotzen zu wollen. Paradoxieen, wenn ſie nicht bloße Paradoxieen ſind, gehören ſchlechterdings vor das Forum der Oeffentlichkeit. Man kann zu einer eigenthümlichen Gedankenbildung das volle Vertrauen beſitzen, daß ihr weſentliche Wahrheit einwohnt, und daß ſie nicht ein Kind ſubjectiver Willkür iſt, ſondern wirklich ein Erzeugniß derjenigen Tendenzen der Gegenwart, welche als die in ihr eigentlich lebendigen Kräfte aus ihrem Schooß die Zukunft gebären, und dabei dennoch das Bewußtſein haben, mit ihr iſolirt dazuſtehn und den Eindruck einer Paradoxie zu geben. Man hat noch nicht die Zuverſicht, das rechte, gemeinfaßliche Wort für ſie gefunden zu haben, weil der Gedanke noch in ſeiner unmittelbaren, ihm natürlich angeborenen Bekleidung haftet, in der beſondren Form der eignen Individualität, in der er empfangen worden und

gereift iſt. Da iſt kein andrer Rath, als daß man ſeine Vorſtellungen der wiſſenſchaftlichen Gemeinde preisgibt, damit ſie mit ihrer rückſichtsloſen Kritik jene harte Schale zerſchlage, und indem ſie den Autor zuſchanden macht, ſeinem Gedanken zu ſeiner Freiheit, ſeinem Recht und ſeiner objectiven Macht verhelfe. Das iſt der Zweck alles Schriftſtellerns, ſofern es nicht ein ausſchließlich künſtleriſches Produciren iſt. Der Schriftſteller will ſeinen Gedanken ihre ſubjective Faſſung und eben damit auch ihre Einſeitigkeit abſtreifen laſſen, um ſo ihrer ſelbſt erſt froh zu werden. Er wirft das beſondre Moment des Geiſtes, das ſich grade in ihm in einer organiſchen Concretion abgeſetzt hat, als einen wenn auch armſeligen, doch lebensſchwangeren Beitrag in das große, reiche Gemeinbewußtſein ſeiner Zeit hinein, damit es mit eingehe in den allgemeinen geiſtigen Gährungsproceß, und in ihm gleich ſehr beides mit agire und ſich ſelbſt abkläre. Hiermit hat er es ſelbſt von ſeiner Perſon und ſeinen particulären Intereſſen losgelöſt; es iſt nicht mehr ſein Eigenthum, und darum kann er es ruhig ſeinem Geſchick überlaſſen, gewiß, daß es, ſoviel wirkliche Kraft des Geiſtes in ihm iſt, das Seinige ſchon ausrichten wird, gleichviel ob unter gutem oder unter böſem Gerücht. Dieß iſt auch mein Fall bei dieſem Buche, deſſen Veröffentlichung ich als eine Blosſtellung betrachte. Ich wünſche mich meiner Gedanken zu entledigen, um zu ihnen ein rein objectives Verhältniß zu gewinnen, und mache damit in dieſen Bogen einen Anfang. Der guten Hoffnung, daß in dem, was ich darin von dem Meinen darbiete, ein Fonds ſubſtanzieller Wahrheit liegen wird, deſſen Erhebung an der Zeit iſt, kommt es mir grade darauf an, dasjenige los zu werden, was daran nur mir individuell angehört, und für mich ſelbſt einen unangenehmen Beigeſchmack gibt. Wo

irgend eine Eigenthümlichkeit iſt, da darf auch ein klares Bewußtſein um ſie als eine relative Beſchränktheit und Einſeitigkeit nicht fehlen und das lebendige Bedürfniß ihrer Ergänzung durch den Conflict mit den das große Ganze des geiſtigen Lebens der Zeit bewegenden Richtungen. Beide ſind mir, Gottlob, nicht fremd.

Auch noch in einem anderen Sinne entledige ich mich des gegenwärtigen Buchs indem ich es dem Druck übergebe. Es iſt die Frucht ziemlich mühſamer Studien, zu denen ich vor nun acht Jahren durch meinen amtlichen Beruf veranlaßt wurde. Da ihr Ertrag ſich mir fortdauernd bewährte, ſo erſchien es mir als eine Art von Pflicht, ihn in einem weiteren Kreiſe in Umlauf zu ſetzen, weil ich damit vielleicht andre einer ähnlichen Mühe überheben kann. Mit dieſer Pflicht ſtand aber meine Neigung in ſtarkem Widerſpruch. Ein Mal graute mich die Umarbeitung einer altverlegenen Unterſuchung an, von der ich mir für meine eigne Einſicht keinen Gewinn verſprechen durfte. Sodann, ich läugne es nicht, geht mir, von dem erſten Buche abgeſehen, ein eigentliches Intereſſe für den Gegenſtand dieſer Schrift ab. Mein eignes wiſſenſchaftliches Bedürfniß zieht mich nach ganz anderen Seiten des kirchenhiſtoriſchen Studiums hin, und es ſind auf dieſem Felde ganz andre und mehr in's Große und Ganze gehende Dinge, über die ich ein Anliegen habe mich öffentlich mitzutheilen. Doch ich mußte mir ſagen, daß dieß nicht anders möglich ſein würde als auf der Baſis von Vorausſetzungen, für die ich mich auf keine ſchon vorhandene Rechtfertigung berufen kann, die ſich aber bei mir grade auf jene ehemaligen Studien gründen. So entſchloß ich mich denn, mich der läſtigen Arbeit, die nun einmal nicht zu umgehen war, ungeſäumt zu unterziehen, um ſie bald hinter mir zu haben, und, ſo Gott will, dann,

wozu ſie mir eben die Bahn brechen ſoll, eine Darlegung meiner Auffaſſung des allgemeinen geſchichtlichen Ganges der Entwickelung der Menſchheit durch das Chriſtenthum in zwar unausgeführten, aber, wo möglich, ſcharfen und reinlichen Umriſſen zu verſuchen.

Ich habe ſchon angedeutet, daß es mir bei dieſer Schrift hauptſächlich auf das erſte Buch ankommt. Demnächſt auch auf das zweite Hauptſtück des zweiten. Der größere Theil des erſten Hauptſtücks des zweiten Buchs (S. 141—278) hat mich ſelbſt herzlich gelangweilt; ich konnte aber dieſe Parthie nicht übergehen weil das zweite Hauptſtück deſſelben Buchs und das vierte Buch ihrer als Unterlage bedürfen. Für das Hauptergebniß dieſes zweiten Buchs mache ich nicht Anſpruch auf eine entſchiedene Zuſtimmung. Bei Anſichten, die auf complicirten hiſtoriſchen Combinationen beruhen, liegt es in der Natur der Sache, daß ihre Entwickelung keine zwingende Ueberzeugungskraft haben kann; und dort befinde ich mich auf einem Terrain, auf welchem man anders keinen Schritt thun kann als mittelſt eines combinatoriſchen Verfahrens. Davon aber wird man kein Vorurtheil wider mein Reſultat hernehmen wollen, daß ich zum großen Theile grade mit ſolchen Daten rechne, die bisher meiſt ohne weiteres über Bord geworfen worden ſind. Iſt denn nicht eben das die Probe der Richtigkeit einer hiſtoriſchen Conſtruction, wenn alle geſchichtlich gegebenen Data in ihr aufgehen? Liegt denn bei ſolchen Unterſuchungen der Impuls zu ihrer Erneuerung nicht eben darin, daß die bisherigen Auffaſſungen noch einzelne Data, ihrer guten Beglaubigung ungeachtet, als einen irrationalen Reſt auf die Seite gelegt haben? Und ſtellt ſich alſo dabei nicht eben das als die Aufgabe, grade dieſe Daten in die Conſtruction auf organiſche Weiſe mit aufzunehmen? Meiner

Abſicht nach ſoll das vierte Buch, welches den zweiten und letzten Band ausfüllen wird, die hier vorgetragene Anſicht noch unterſtützen. Es ſoll die Organiſation der chriſtlichen Kirche im Laufe ihres erſten Stadiums (bis zu Conſtantin) hiſtoriſch entwickeln, d. h. theils die Umgeſtaltung der Gemeindeverfaſſung infolge der Gründung einer eigentlichen Kirche, theils die Bildung kirchlicher Verbindungsformen, — zu dem Ende um die Probe zu geben für die Wahrheit der entworfenen Conſtruction der Geneſis der Kirche und des Episkopats. Jene Entwickelung wird nämlich, wie ich meine, eine faktiſche Nachweiſung davon ſein, wie grade in dieſer Conſtruction der Schlüſſel zum vollen Verſtändniß der kirchlichen Verfaſſungsformen liegt, welche ſich im zweiten und im dritten Jahrhundert fixirt haben, und wie aus der Wurzel des Episkopats, durch welches die Kirche ſich conſtituirte, wenn man ſeinen Begriff in unſrer Weiſe faßt, grade eine ſolche Organiſation der chriſtlichen Gemeinſchaft hervorwachſen mußte, wie ſie uns geſchichtlich vor Augen ſteht. Ich ſollte denken, dieß Argument gäbe vollends den Ausſchlag. Doch wie auch immer das Urtheil ausfallen möge über meinen Verſuch, die Wirkung, hoffe ich, wird er jedenfalls haben, das, wie es ſcheint im Allgemeinen ſehr abgeſchwächte, Bewußtſein darum wieder aufzufriſchen, daß die Entſtehung der chriſtlichen Kirche, die um die Mitte des zweiten Jahrhunderts plötzlich aus dem Dunkel hervortritt, für uns noch immer ein hiſtoriſches Problem iſt.

Das dritte Buch wird man mir vielleicht am meiſten Dank wiſſen. Wiewohl es auf den erſten Blick als ein ungehöriges Beiwerk erſcheinen kann, ſo war es mir doch für meinen Zweck unentbehrlich, theils als Subſtruction für einige Hauptpartheien des vierten Buchs, theils zur

Ergänzung einer weſentlichen Seite meiner Auffaſſung der urſprünglichen Selbſtanſchauung der alten Kirche, deren Darlegung ich bezweckte. Mit dem vierten Buch zuſammen werden die drei erſteren ſich als ein wirklich einheitlich zuſammengehöriges und dem Titel entſprechendes Ganzes ausweiſen.

Die Beilage über die Echtheit der Ignatianiſchen Briefe konnte ich mir natürlich nicht erſparen, wenn ich nicht für die meiſten Leſer meine Expoſition in der Luft ſchweben laſſen wollte. Ohnehin ſcheint es mir nachgrade ein dringendes Bedürfniß geworden zu ſein, dieſe Frage ein Mal in einer zur Herbeiführung einer ſicheren Entſcheidung geeigneten Weiſe zu beſprechen, zumal es das Anſehn hat, als ſtehe die jüngſt von Meier empfohlene Anſicht im Begriff ganz im Stillen in die öffentliche Meinung unſrer Theologie überzugehn.

Man wird mir wegen der reichlichen Mittheilung der angezogenen Belagſtellen in extenso, und noch dazu in der Urſprache, Vorwürfe machen. Ich will über dieſen Punkt mit niemandem rechten; nur ſo viel verſichere ich, daß ich auch in dieſer Hinſicht mit gutem Bedacht zuwerke gegangen bin. Ich werde ja wohl nicht der einzige ſein, der aus Erfahrung davon reden kann, wie oft man durch die bloßen Allegationen und auch durch ein Paar aus dem Zuſammenhange herausgeriſſene einzelne Schlagworte hintergangen wird, und alſo auch nicht der einzige, der gegen dieſe Gattung von Beweismitteln entſchieden mißtrauiſch iſt. Daher mußte ich, wenn ich es anders auf eine poſitive Ueberzeugung meiner Leſer antrug, ihnen die beweiſenden Stellen ſelbſt mitgeben; denn daß ſie dieſe auf ihre eigne Hand mühſam aufſuchen ſollten, konnte ich nicht fordern und noch weniger erwarten. Im Einzelnen mag ich das

gebührende Maaß überſchritten haben; hier eine feſte Grenze abzuſtecken, iſt ſchwer. Mit Ueberſetzungen aber wird dem Forſcher, dem es auf eine ſichre Einſicht in die Akten ankommt, allemal ein leidiger Dienſt geſchehen.

Ich werde nichts dawider haben, wenn man etwa mein Buch für den Verſuch eines proteſtantiſchen Seitenſtücks zu Möhler's „Einheit in der Kirche" anſehen ſollte, einer Schrift, zu der ich nie ohne freudige Bewunderung ihrer urkräftig friſchen und auch im Ganzen eben ſo wahren als tiefen Auffaſſung des innerſten Selbſtbewußtſeins der älteſten Kirche zurückkehre. Vielleicht iſt dieſe Aeußerung nicht das Einzige, was mir die Anklage des Katholiſirens zuziehen dürfte. Durch ſolches Gerede werde ich mich nicht einſchüchtern laſſen. Es gibt keine kräftigere Apologie des Proteſtantismus als eben die Anerkennung, ja die ausdrückliche Behauptung, daß in der Vergangenheit der Katholizismus, ſeinem Weſen nach, volle geſchichtliche Realität und Berechtigung, daß er in ihr tiefe innere Wahrheit, hohe ſittliche Herrlichkeit und Gewalt gehabt hat.

Das Material des zweiten Bandes liegt vollſtändig verarbeitet bereit, und wartet nur auf die Redaction für den Druck. Sollte ſeine Erſcheinung nichts deſto weniger eine Verzögerung erleiden, ſo wird man dieß mit einem mir nahe bevorſtehenden Amts- und Ortswechſel entſchuldigen. Für den Gebrauch dieſer Schrift würde aus einer ſolchen Verſpätung kein Nachtheil erwachſen, da der erſte Band auch völlig ſelbſtändig beſtehen kann.

Wittenberg den 2. Juni 1837.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

	Seite.
Erſtes Buch: Das Verhältniß der Kirche zum Chriſtenthum an ſich betrachtet	1—138.
Zweites Buch: Die Entſtehung der chriſtlichen Kirche	139—551.
Erſtes Hauptſtück: Die Entſtehung chriſtlicher Gemeinden und einer chriſtlichen Gemeindeverfaſſung	141—310.
Zweites Hauptſtück: Die Gründung der eigentlich ſo zu nennenden chriſtlichen Kirche . . .	311—551.
Drittes Buch: Die Entwickelung des Begriffs der chriſtlichen Kirche in ihrem erſten Stadium . . .	553—711.
Beilage: Ueber die Echtheit der Ignatianiſchen Briefe	713—784.

Erſtes Buch.

Das Verhältniß

der

Kirche zum Chriſtenthum

an ſich betrachtet.

§ 1.

Das Chriſtenthum iſt eine eigenthümliche Beſtimmtheit des menſchlichen Lebens. Vermöge des erlöſenden Verhältniſſes, welches er mit der Menſchheit eingegangen, iſt der Erlöſer für ſie das Princip eines neuen eigenthümlichen Lebens geworden, das, nachdem er es ihr urſprünglich eingepflanzt, unter ſeiner ſich ſtätig fortſetzenden erlöſenden Thätigkeit, ein Mal in die Geſchichte eingetreten, in der Weiſe einer geſchichtlichen Entwickelung als eine lebendige Kraft der Erlöſung in ihr fortwirkt, die ihm ſelbſt eigenthümliche Beſtimmtheit ihr immer vollſtändiger mittheilend. Dieſes von dem Erlöſer ausgehende Leben, weil es weſentlich in einem eigenthümlichen Verhältniß deſſelben zu Gott wurzelt, in deſſen Uebertragung auf die Menſchheit eben ſeine erlöſende Wirkſamkeit beſteht, iſt ſeiner Natur nach ſpecifiſch ein religiöſes. Demnächſt iſt an ihm auch das andre ſofort evident, daß es ihm weſentlich iſt, ein gemeinſames, ein Leben in der Gemeinſchaft zu ſein. Denn wenn überhaupt die Gemeinſamkeit die ſchlechthin nothwendige Form und Bedingung des Lebens als eines ſpecifiſch menſchlichen, d. i. eines ſittlichen iſt: [1]) ſo gilt dieß natürlich im aller-

---

1) S. die treffliche Entwickelung dieſes Satzes bei Schleiermacher, Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre (Sämmtliche Werke, III. Abtheilung, B. 5.) § 157. S. 116 ff. und Der chriſtl. Glaube, I. § 6. S. 35 ff. d. 2. A.

ſtrengſten Sinne von dem religiöſen Leben, [2]) d. h. eben von dem zu ſeinem vollen Selbſtbewußtſein und hiermit zur vollendeten Entfaltung ſeiner Natur gediehenen ſittlichen oder eigenthümlich menſchlichen Leben. Dieſe Wahrheit, eine der tiefſten chriſtlichen Grundanſchauungen überhaupt, iſt auch innerhalb des Gebiets des Chriſtenthums nie vollſtändig verkannt worden; am lebendigſten erſcheint das Bewußtſein um ſie, von Chriſto ſelbſt abgeſehen, in den Apoſteln, und forthin in demſelben Maaße klar und kräftig, in welchem die chriſtliche Frömmigkeit eine geſunde und entwickelte iſt.

Urſprünglich iſt dieſes eigenthümliche Leben der Erlöſung, d. h. das chriſtliche, ein rein geiſtiges, folglich ein rein innerliches. Durch den Glauben an den Erlöſer wird es von dieſem ſelbſt in dem innerſten Mittelpunkt und Mutterſchooß des individuell-perſönlichen Daſeins erzeugt, in der Form des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins oder des Gefühls. Und wenn es gleich ſeiner und unſrer Natur nach in dieſer reinen Unmittelbarkeit nicht verharren kann, ſondern mit immanenter Nothwendigkeit ſich für unſer Bewußtſein vermittelt, ſo ſteigt es doch an das Licht deſſelben bei dieſem Vermittelungsproceß zu allernächſt unter den Formen des Gedankens und des Willens hinan, immer noch (wenigſtens der gangbaren Vorſtellung zufolge) lediglich innerlicher Functionen.

Dieß iſt die Natur alles religiöſen Lebens überhaupt, daß es als ein rein innerliches entſpringt. Aber ſtehen bleiben kann es nicht bei dieſer reinen, nackten Innerlichkeit. In jedem Leben, eben weil es Kraft iſt, liegt die immanente Nöthigung und der Trieb, ſich zu äußern, d. h. ſich darzuſtellen, ſich ein Daſein für andre, alſo ein ſeiner Natur an-

[2]) Vergl. auch Ullmann, „Theologiſche Aphorismen" in den Theol. Stud. u. Krit., 1835, H. 3. S. 607 ff.

gemeſſenes äußeres Daſein zu geben, ſich zu verwirklichen. Grade in dieſer Selbſtbethätigung hat es ſeine Lebendigkeit; und eben in dem Maaße, in welchem es ſich in einem Aeußeren realiſirt, iſt es in ſich ſelbſt ein intenſives. Dem religiöſen Leben mithin, als der intenſivſten Form des ſittlichen Lebens oder dem ſittlichen Leben in ſeiner vollendeten Entwickelung, wohnt dieſer Verwirklichungstrieb in der höchſten Stärke bei. [3]) Es gibt daher ſeine urſprüngliche reine Innerlichkeit nothwendig auf, ohne übrigens hierdurch an ſeiner Innerlichkeit ſelbſt etwas einzubüßen; vielmehr gewinnt dieſe nur an Tiefe und Wahrheit in demſelben Grade, in welchem es ihm gelingt, ſich äußerlich auszuprägen. Als ein rein innerliches im ſtrengſten Sinne des Worts iſt es nur in ſeinem unmittelbaren Ausgangspunkte ſelbſt zu denken; denn ſelbſt indem es ſich in der Weiſe des Gedankens oder des Willens für das Bewußtſein objectivirt, hat es ſchon in irgend einem Maaße das Element des Aeußeren, im weiteren Sinne, ſich angebildet. Dieſer immanente Verwirklichungsproceß iſt übrigens nur ein andrer Ausdruck für den bereits oben ausgeſprochenen Satz, daß es dem Leben als menſchlichem überhaupt, folglich auch auf der Höhe ſeiner Entwickelung als religiöſem weſentlich ſei, ein Leben in der Gemeinſchaft zu ſein. Ebendadurch daß das Innere ein Aeußeres und als ſolches andern wahrnehmbar wird, kommt die Gemeinſchaftlichkeit zuſtande, und dieß in deſto vollkommnerer Weiſe, ein je vollkommnerer Ausdruck des ſich ihm eingebildet habenden Innern dieſes Aeußere iſt. Je kräftiger daher in dem religiöſen Leben der Trieb nach Gemeinſamkeit lebt, deſto ſtärker wird in ihm auch die auf ſeine Veräußerlichung gerichtete Bethätigung ſein.

---

[3]) Vgl. Staudenmaier, Geſchichte der Biſchofswahlen (Tübingen 1830), S. 3.

ſtrengſten Sinne von dem religiöſen Leben,[2]) d. h. eben von dem zu ſeinem vollen Selbſtbewußtſein und hiermit zur vollendeten Entfaltung ſeiner Natur gediehenen ſittlichen oder eigenthümlich menſchlichen Leben. Dieſe Wahrheit, eine der tiefſten chriſtlichen Grundanſchauungen überhaupt, iſt auch innerhalb des Gebiets des Chriſtenthums nie vollſtändig verkannt worden; am lebendigſten erſcheint das Bewußtſein um ſie, von Chriſto ſelbſt abgeſehen, in den Apoſteln, und forthin in demſelben Maaße klar und kräftig, in welchem die chriſtliche Frömmigkeit eine geſunde und entwickelte iſt.

Urſprünglich iſt dieſes eigenthümliche Leben der Erlöſung, d. h. das chriſtliche, ein rein geiſtiges, folglich ein rein innerliches. Durch den Glauben an den Erlöſer wird es von dieſem ſelbſt in dem innerſten Mittelpunkt und Mutterſchooß des individuell-perſönlichen Daſeins erzeugt, in der Form des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins oder des Gefühls. Und wenn es gleich ſeiner und unſrer Natur nach in dieſer reinen Unmittelbarkeit nicht verharren kann, ſondern mit immanenter Nothwendigkeit ſich für unſer Bewußtſein vermittelt, ſo ſteigt es doch an das Licht deſſelben bei dieſem Vermittelungsproceß zu allernächſt unter den Formen des Gedankens und des Willens hinan, immer noch (wenigſtens der gangbaren Vorſtellung zufolge) lediglich innerlicher Functionen.

Dieß iſt die Natur alles religiöſen Lebens überhaupt, daß es als ein rein innerliches entſpringt. Aber ſtehen bleiben kann es nicht bei dieſer reinen, nackten Innerlichkeit. In jedem Leben, eben weil es Kraft iſt, liegt die immanente Nöthigung und der Trieb, ſich zu äußern, d. h. ſich darzuſtellen, ſich ein Daſein für andre, alſo ein ſeiner Natur an-

---

2) Vergl. auch Ullmann, „Theologiſche Aphorismen" in den Theol. Stud. u. Krit., 1835, H. 3. S. 607 ff.

gemeſſenes äußeres Daſein zu geben, ſich zu verwirklichen. Grade in dieſer Selbſtbethätigung hat es ſeine Lebendigkeit; und eben in dem Maaße, in welchem es ſich in einem Aeußeren realiſirt, iſt es in ſich ſelbſt ein intenſives. Dem religiöſen Leben mithin, als der intenſivſten Form des ſittlichen Lebens oder dem ſittlichen Leben in ſeiner vollendeten Entwickelung, wohnt dieſer Verwirklichungstrieb in der höchſten Stärke bei. [3]) Es gibt daher ſeine urſprüngliche reine Innerlichkeit nothwendig auf, ohne übrigens hierdurch an ſeiner Innerlichkeit ſelbſt etwas einzubüßen; vielmehr gewinnt dieſe nur an Tiefe und Wahrheit in demſelben Grade, in welchem es ihm gelingt, ſich äußerlich auszuprägen. Als ein rein innerliches im ſtrengſten Sinne des Worts iſt es nur in ſeinem unmittelbaren Ausgangspunkte ſelbſt zu denken; denn ſelbſt indem es ſich in der Weiſe des Gedankens oder des Willens für das Bewußtſein objectivirt, hat es ſchon in irgend einem Maaße das Element des Aeußeren, im weiteren Sinne, ſich angebildet. Dieſer immanente Verwirklichungsproceß iſt übrigens nur ein andrer Ausdruck für den bereits oben ausgeſprochenen Satz, daß es dem Leben als menſchlichem überhaupt, folglich auch auf der Höhe ſeiner Entwickelung als religiöſem weſentlich ſei, ein Leben in der Gemeinſchaft zu ſein. Ebendadurch daß das Innere ein Aeußeres und als ſolches andern wahrnehmbar wird, kommt die Gemeinſchaftlichkeit zuſtande, und dieß in deſto vollkommnerer Weiſe, ein je vollkommnerer Ausdruck des ſich ihm eingebildet habenden Innern dieſes Aeußere iſt. Je kräftiger daher in dem religiöſen Leben der Trieb nach Gemeinſamkeit lebt, deſto ſtärker wird in ihm auch die auf ſeine Veräußerlichung gerichtete Bethätigung ſein.

3) Vgl. Staudenmaier, Geſchichte der Biſchofswahlen (Tübingen 1830), S. 3.

Schon hierin liegt wieder, daß was von dem Verhältniß des Innern zum Aeußeren in Anſehung des religiöſen Lebens überhaupt gilt, insbeſondre auch gilt in Anſehung der Gemeinſchaftlichkeit deſſelben. Es iſt dem religiöſen Leben, wie ſchon geſagt worden, weſentlich, ein Leben in der Gemeinſchaft zu ſein, und es iſt daher in allen ſeinen mannichfachen geſchichtlichen Formen, wiewohl in verſchiedenem Maaße, einerſeits ein Gemeinſchaft bildendes, andrerſeits ein Gemeinſchaft ſich aneignendes, im vollkommenſten Maaße, nach beiden Seiten hin, innerhalb des Chriſtenthums. Dieſe religiöſe Gemeinſchaft ſetzt allerdings ſchon irgend einen Grad des äußerlich gewordenſeins des religiöſen Lebens, ſchon irgend ein Quantum religiöſer Aeußerung voraus; nichts deſto weniger iſt ſie in ihrem Urſprunge gleichfalls als eine rein innerliche, rein geiſtige zu faſſen, als eine Gemeinſchaft des religiöſen Gefühls, der religiöſen Vorſtellung, der religiöſen Geſinnung und der religiöſen Zwecke. Aber in dieſer bloßen Innerlichkeit kann ſie ſich nicht halten; ſchon als Gemeinſchaft der religiöſen Zwecke, welche eine wirkliche nur iſt ſofern ſie zu einer Gemeinſchaft der religiöſen Thätigkeiten fortgeht, iſt in ihr das beſtimmte Uebergangsmoment zu ihrer Verwirklichung in einem Aeußeren, zu ihrer Veräußerlichung geſetzt. Die innere religiöſe Geiſtesgemeinſchaft will und muß, je kräftiger ſie iſt deſto unbedingter, auch religiöſe Lebensgemeinſchaft werden. Erſt in einer äußeren religiöſen Gemeinſchaft findet ſie ihre Befriedigung, weil ihr reales Daſein, die Gewähr ihrer Selbſterhaltung und die Bedingungen ihrer vollendeten Entwickelung. Und für dieſe äußere religiöſe Gemeinſchaft fordert die innere eine dem Grade ihrer eignen Wahrheit und Kräftigkeit entſprechende Vollendung. Dieſe Vollendung betrifft zwei beſondre Punkte. Ein Mal den Umfang. Die äußere religiöſe Gemeinſchaft

muß eben ſo weit reichen als die innere, d. h. als die bewußte Gleichartigkeit des eigenthümlich beſtimmten inneren religiöſen Lebens. Für's andre die **Organiſation**. Die äußere religiöſe Gemeinſchaft muß in demſelben Maaße zu einer organiſchen Einheit, d. h. zum Organ einer einheitlich gemeinſamen religiöſen äußeren Lebensthätigkeit entwickelt ſein, in welchem die innere als Geiſtesgemeinſchaft wirklich vollendet, d. h. Geiſteseinheit iſt. Ein religiöſes Leben, welches ſich entweder überhaupt gegen ſeine Verwirklichung in einer äußeren Gemeinſchaft oder doch gegen eins der ebengedachten beiden Momente dieſer letzteren gleichgültig verhielte, wäre ein ſchlechtes, wäre religiöſer Tod.

Die Anwendung von dieſem allem auf das eigenthümlich chriſtliche religiöſe Leben liegt auf der Hand. Iſt uns daſſelbe das ſchlechthin vollkommene religiöſe Leben überhaupt, ſo dürfen wir ihm am wenigſten einen ſolchen Indifferentismus zutrauen. In ihm als dem ſchlechthin intenſiven religiöſen Leben muß die Stärke des Triebes nach äußerer Verwirklichung culminiren; und daſſelbe iſt auch von der mit ihm gegebenen Gemeinſchaft zu ſagen, die gleichfalls als die ſchlechthin vollkommene zu denken iſt. Ihrer Geneſis nach iſt ſie freilich urſprünglich eine nur innerliche, eine rein geiſtige, dasjenige, was dem jetzigen Sprachgebrauch gemäß [4]) am paſſendſten „die Gemeinſchaft der Heiligen" zu nennen ſein möchte; aber eben weil ſie die geiſtigſte Gemeinſchaft iſt, iſt ſie auch die in ſich ſelbſt kräftigſte und die am wirkſamſten auf die Erzielung einer ihr entſprechenden äußeren Gemeinſchaft gerichtete. Und weil einerſeits das Chriſtenthum als die abſolute Religion ſich ſeiner auch als der ſchlechthin allgemeinen Religion, die chriſtliche

4) Denn der urſprüngliche kirchliche Begriff der *Κοινωνία τῶν ἁγίων* iſt ein andrer.

innere religiöſe Geiſtesgemeinſchaft alſo ſich ihrer ſelbſt als der potentia ſchlechthin allgemeinen bewußt iſt, — andrerſeits, da das Chriſtenthum die abſolute Religion iſt, die chriſtliche innere religiöſe Geiſtesgemeinſchaft die ſchlechthin innige, die abſolute Geiſteseinheit iſt: ſo kann der chriſtliche Geiſt in keiner andern äußeren Gemeinſchaft ſeine wirkliche Befriedigung und Beruhigung finden als in einer ſolchen, welcher beide Allgemeinheit und Einheit auf ſchlechthin wahre Weiſe eignen. Eine ſolche äußere Gemeinſchaft ſich zu erbauen, iſt die dem chriſtlichen Geiſt durch ſeinen eignen Begriff geſtellte Aufgabe.

§. 2.

Eine ſolche Gemeinſchaft iſt es auch unſtreitig, deren Gründung auf Erden der Erlöſer als den eigentlichen und letzten Zweck ſeiner geſammten erlöſenden Wirkſamkeit angibt, ſie mit dem Namen Gottesreich oder Himmelreich bezeichnend. [5]) Eben dieſer Name „Reich" ſpricht es ſchon unzweideutig aus, daß er ſich die eigenthümliche Beſtimmtheit des menſchlichen Lebens, welche er herbeiführen will, ausdrücklich als eine eigenthümliche Weiſe der

---

5) Schon Johannes der Täufer kündigte in dem Auftreten des Erlöſers die Ankunft des Gottesreichs an. *Μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, (Matth. 3, 2.) war das Grundthema ſeiner Predigt. Als ſodann der Erlöſer ſelbſt in Iſrael auftrat, war ſeine Predigt wiederum das nämliche: *Μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* (Matth. 4, 17.) Als er ſpäterhin ſeine Jünger ausſendete in das jüdiſche Land, lautete die ihnen ertheilte Inſtruction abermals: *Πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε λέγοντες· ὅτι ἤγγικε ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* (Matth. 10, 7.) Ja auch als er nach ſeiner Auferſtehung noch 40 Tage lang mit ſeinen Jüngern verkehrte, und ſie in das Geheimniß ſeiner Abſichten näher einführte und über ihren nun anzutretenden apoſtoliſchen Beruf belehrte, liefen die Gegenſtände aller dieſer Mittheilungen wieder in dem Einen zuſammen: *τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ.* (Ap. G. 1, 3.) Auch während der Zeit ſeines eignen Lehramts beſchäftigte ſich ein ſehr bedeutender Theil ſeiner Lehrreden mit der Beſchreibung der *βασιλεία τοῦ Θεοῦ.*

menſchlichen *Gemeinſchaft* vorſtellt. Und wie wir uns vorhin die eigenthümlich chriſtliche religiöſe Gemeinſchaft in ihrem Urſprunge als eine rein innerliche denken mußten, grade ſo beſchreibt auch der Herr das Gottesreich bei ſeinem Eintritt in die Welt als ein rein innerliches, gar nicht ſinnlich wahrnehmbares. (Luc. 17, 20. 21: *Οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν, Ἰδοὺ ὧδε ἢ ἰδοὺ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν.*) Aber auch wie wir jene innerliche Gemeinſchaft mit innerer Nothwendigkeit als mehr und mehr in einer äußeren ſich verwirklichend uns vorſtellen mußten, ſo ſchildert ebenmäßig der Herr das Reich Gottes weiter als ein allmälig immer mehr aus ſeiner Verborgenheit hervortretendes und über die ganze Erde hin ſich verwirklichendes. (ſ. die Gleichniſſe vom Senfkorn, Matth. 13, 31. 32, und vom Sauerteige, ebendaſ. V. 33. Ferner Matth. 13, 24. 38: „Der Acker iſt die Welt." Marc. 13, 10: „Und das Evangelium muß zuvor gepredigt werden unter alle Völker.") Eine wirkliche Vollendung dieſes Reichs Gottes verkündet er zuverſichtlich voraus, und es iſt hierbei nur das Moment ſtreng feſtzuhalten, daß er — und ganz ebenſo verfahren durchgängig auch die Apoſtel, — dieſe Vollendung des Reiches Gottes beſtimmt *auf dieſer Erde* eintreten läßt, in dem Dieſſeits, nicht etwa in einem rein überſinnlichen Jenſeits, das für unſer Denken eine völlig leere und unausfüllbare Abſtraction iſt. Dieſes Moment iſt der ſubſtantielle Wahrheitsgehalt des Chiliasmus, den alle die Ausſchweifungen einer rohen Einbildungskraft, die ſich an denſelben angeſetzt haben, nicht verdächtigen dürfen. Wie es in dem Bewußtſein der älteſten Chriſtenheit kräftig lebte, ſo rechtfertigt es ſich auch vor dem beſonnenen Denken. Kein beſondrer Kreis der Schöpfung kann ein unvollendetes Bruchſtück bleiben; Gott führt ſeine

Werke alle zur Vollendung hinaus, jedes in ſeiner eigenthümlichen Weiſe. So auch dieſen irdiſchen Kreis ſeines Univerſums. Die Geſchichte deſſelben kann bei dem richtigen Begriff von Gott nicht gedacht werden als eine ihr Ziel nicht erreichende und eben deshalb unabgeſchloſſen abbrechende Entwickelung; ſie kann nur gedacht werden als ſich in ſich ſelbſt vollendend in einem Zuſtande dieſer irdiſchen Weltſphäre, welcher die göttliche Idee derſelben als realiſirt und eben damit die Totalität der in ſie gelegten Keime des Daſeins in ihrer vollen Entfaltung und Reife in ſich befaßt. Was unter den irdiſchen kosmiſchen Bedingungen ſeine Entwickelung begonnen hat, kann auch allein unter ihnen ſich wirklich vollenden. Unter neue Bedingungen geſtellt wäre die Stätigkeit ſeiner Entwickelung aufgehoben; es wäre ſelbſt ein andres geworden und in ſeinem Abſchluß nicht mehr auf weſentliche Weiſe mit ſich ſelbſt in ſeinem Anfange identiſch. Die Elemente zu einem Reich der Herrlichkeit ſind wahrlich reichlich genug in dieſer irdiſchen Schöpfung ausgeſtreut, und die Sehnſucht darnach, ihre noch verhüllte Lieblichkeit und Pracht erſchloſſen, den nur erſt ſchüchtern hervorbrechenden Reichthum ihrer Schönheit vollſtändig ausgebreitet und die in ihr noch ſchlummernde Kraft des Geiſtes erwacht und gereift zu ſehen, ruht tief in der menſchlichen Bruſt. Auf den ſchwachen Vorfrühling dieſes irdiſchen Daſeins muß irgend ein Mal ein in voller Fülle prangender Sommer deſſelben folgen. Und dieß grade auf dieſem Planeten. In einer andern Provinz des Univerſums gäbe es keinen Raum für eine ſolche für ſie ausheimiſche Endgeſchichte unſers Geſchlechts. Jede wird vollſtändig ausgefüllt durch den Verlauf der Momente ihrer eignen Entwickelung; denn jedem Kreis ſeiner Schöpfung hat der Schöpfer eine ihm ſchlechthin entſprechende Totalität ſeiner gött-

lichen Gedanken aufgeprägt; eine leere Stelle für eine neu hinzutretende Reihe iſt nirgends übrig geblieben. Auch die in die irdiſche Welt eingedrungene Sünde vermag jene Vollendung nicht zu vereiteln; denn die Erlöſung hat ihren Widerſtand gebrochen, und dieſe wäre ohnmächtig, d. h. ſie wäre nicht Erlöſung, wenn ſie nicht auch durch den Kampf mit der Sünde hindurch die Entwickelung des durch ſie in der Weiſe einer irdiſchen Gemeinſchaft gegründeten Reiches Gottes zu ihrer Vollendung hinauszuführen vermöchte. Auch wer dieſe irdiſche Gemeinſchaft blos als die Schaale betrachtete, unter der eine höhere überſinnliche Gemeinſchaft bis zu ihrer Ausgeburt reifen ſoll, müßte doch zugleich anerkennen, daß auch dieſe Schaale ein Werk der ſchöpferiſchen Hände Gottes iſt, und deshalb auch in ſich ſelbſt nicht unfertig bleiben kann; denn Gott führt bei ſeinen Schöpfungen gleichmäßig beides zu abſoluter Kunſtvollendung aus, die Fruchthülle ebenſowohl als die in ihr geborgene Frucht. Es gehört zu den bedeutungsvollſten Vorſchritten und Evolutionen des Bewußtſeins unſrer Zeit, daß ſie es aufgegeben hat, in einem abſtracten Jenſeits das Reich der Wahrheit zu träumen, und ſtatt deſſen in dieſem irdiſchen Dieſſeits ſeine Wirklichkeit ſucht. Die neueſte Philoſophie vor allem hat dieſes Bewußtſein zur Klarheit gebracht, aber es lebt auch außerhalb der Schule dieſer Philoſophie in allen immer kräftiger auf, die überhaupt von der eigenthümlichen geiſtigen Bildung der Zeit berührt werden. 6) Ungetrübt von ge-

6) Eine in dieſer Beziehung gewiß competente Stimme hat ſich erſt jüngſt hierüber folgendermaaßen vernehmen laſſen: „Zwar hat ſich dieſer abſtracten Jenſeitigkeit gegenüber in den neuern Forſchungen bereits die Forderung hervorgethan, den Keim des Jenſeitigen bereits in dem Dieſſeitigen zu erkennen und aufzuzeigen. Allein man thut dem Dieſſeits noch immer Unrecht, wenn man nichts als nur den Keim, den Anfang des Jenſeitigen darin erblicken will. Gegen

fährlichem Irrthum iſt zwar auch dieſe Erkenntniß dermalen noch nicht. Man verwechſelt gar häufig (und grade innerhalb jener Philoſophie geſchieht dieß nur zu gewöhnlich,) mit dem Gegenſatz des Dieſſeits und des Jenſeits den andern des Gegenwärtigen und des Zukünftigen, und meint ſchon in dem gegenwärtigen Dieſſeits die volle Wirklichkeit des göttlichen Reichs zu ſehen, welche die Sehnſucht und die Hoffnung des Chriſten erſt von dem zukünftigen Dieſſeits erwartet. Aber auch über dieſe Verkennung der tiefgreifenden Bedeutung des Gegenſatzes zwiſchen dem Jetzt und dem Künftig wird die Macht des chriſtlichen Geiſtes hinweghelfen.

Es kann nun ſcheinen, als entziehe ſich dieſes vollen-

---

dieſe Anſicht, welche alle Wahrheit, allen Zweck des Dieſſeits in das Jenſeits verlegt, macht ſich immer von Neuem wieder die entgegengeſetzte geltend, die ſich in der Philoſophie unſrer Zeit eine ſo breite und feſtgegründete Baſis gegeben hat, daß ſchon dieſes irdiſche Leben die wahrhafte Entfaltung und Wirklichkeit des Göttlichen ſei, daß in den großen Proceſſen der Natur und der Geſchichte das Göttliche mittelſt einer immanenten und keineswegs nur äußerlich bleibenden Teleologie ſich ſelbſt vollbringe. Mit dieſer großen Anſchauung, dem eigentlich ſubſtantiellen Reſultat und Nettogewinn der neueren philoſophiſchen Bildung (welches Reſultat auch in die Theologie bereits durch Schleiermacher und andre philoſophiſch denkende Theologen eingeführt worden iſt) ſcheint diejenige Lehre, welche das dieſſeitige Leben nur als die Vorſchule zum jenſeitigen betrachtet, auf alle Weiſe unverträglich; ſei es nun, daß ſie beide gänzlich von einander abtrennt, oder daß ſie zwar eine Continuität der Entwickelung ſtatt finden läßt, aber eine ſolche, bei welcher das Dieſſeits gegen das Jenſeits durchaus in Schatten tritt. Hierzu kommt, — und dieß iſt vielleicht das Entſcheidendſte, was gegen ſie geſagt werden kann, — daß keine ſolche Lehre bisher noch die Nothwendigkeit jener Anordnung, nach welcher einem jenſeitigen vollkommenen Leben das dieſſeitige unvollkommene vorangehen muß, den Grund, weshalb wir nicht ſogleich und ohne Weiteres in das jenſeitige Leben hineingeſchaffen ſind, hat verdeutlichen können." u. ſ. w. C. H. Weiße in den Theol. Stud. u. Krit. 1836, H. 2. S. 290 f.

dete Reich Gottes auf Erden, deſſen der Erlöſer uns war-ten heißt, jeder deutlichen Vorſtellung, als ein völlig Neues; denn es wird ja in der Schrift als mit kosmiſchen Revolu-tionen oder wenigſtens Evolutionen zuſammenhangend darge-ſtellt, welche ſich an die Wiederkunft des Erlöſers knüpfen. Aber dieß iſt doch nur die eine Seite der Sache. Aller-dings iſt der Eintritt der Vollendung des Reiches Gottes bedingt durch eine die Wiederkunft ſeines Hauptes gleich ſehr beides, begleitende und bedingende ſchöpferiſche That Gottes; aber dieſe ſchöpferiſche That betrifft nur die äuße-ren Bedingungen des irdiſchen Daſeins unſers Geſchlechts, nur das Verhältniß der irdiſchen Natur zu ihm, und ſie iſt ſelbſt wieder von einer andern Seite her bedingt, näm-lich durch die Entwickelung der religiös-ſittlichen Zu-ſtände der Menſchheit, eben der religiös-ſittlichen Gemein-ſchaft, welche unter jenen neu modifizirten äußeren Bedin-gungen als das vollendete Gottesreich beſtehen ſoll. Nach dieſer andern Seite hin iſt die Vollendung des Gottesreichs die eigne freie That der in den Proceß der Erlöſung einge-gangenen Menſchheit, ſchlechterdings Ergebniß ihrer ge-ſchichtlichen Entwickelung. Und nach dieſer Seite hin können uns mithin die Data nicht fehlen, um uns von dem vollendeten Reiche Gottes auf Erden eine im Weſent-lichen anſchauliche Vorſtellung zu entwerfen, alſo von ihm grade inſofern als es eine Gemeinſchaft iſt. Eine ſolche Vorſtellung aber darf nicht etwa für eine müſſige gehalten werden; ſie iſt vielmehr, da die Vollendung der chriſtlichen Gemeinſchaft ihre eigne, in dem Wege eines geſchichtlichen Verlaufs zu vollbringende That ſein muß, unentbehrlich wie einerſeits als Maaßſtab für die Beurtheilung der geſchichtli-chen Erſcheinungen des Chriſtenthums, ſo andrerſeits als normative Idee für die Thätigkeit für das Reich Gottes,

d. h. ſtrenge genommen für alles chriſtliche Handeln überhaupt.

So ſtellt ſich uns alſo die Aufgabe, von der Form des vollendeten Reiches Gottes nach dieſer einen Seite hin, ſofern es eine Gemeinſchaft iſt, uns eine ſichre Vorſtellung zu conſtruiren. Daß das vollendete Reich Gottes eine nicht blos innerliche, ſondern eine zugleich äußere und in beiden Hinſichten weſentlich allgemeine und einheitliche Gemeinſchaft iſt, dieß haben wir bereits aus der Natur des chriſtlichen Lebens ſelbſt erkannt; aber das iſt noch die Frage, unter welcher Form dieſe Gemeinſchaft, da ſie weſentlich auch eine äußere iſt, werde geſetzt ſein müſſen. Da nun nur zwei Formen der Gemeinſchaft ſich darbieten, an welche hier gedacht werden kann, die Kirche und der Staat (im weiteſten Sinne des Worts): ſo beſtimmt dieſe Frage ſich näher zu der andern: ob das vollendete Reich Gottes oder die vollendete chriſtliche Gemeinſchaft als Kirche zu denken ſei oder als Staat. Zwar iſt uns der Anſchauungsweiſe gemäß, die wir von früh an in uns aufgenommen haben, gewöhnlich ohne weiteres die erſtere Vorſtellungsweiſe und nur ſie geläufig; allein eine zuverſichtliche Entſcheidung kann doch erſt das Ergebniß einer Zuſammenhaltung des Begriffs des chriſtlichen Lebens und der Gemeinſchaft deſſelben mit den Begriffen jener beiden Formen der Gemeinſchaft ſein. Den erſteren Begriff dürfen wir hier als klar vorausſetzen, nicht ſo die beiden andern. Ueber dieſe letzteren haben wir uns daher zunächſt zu verſtändigen.

§ 3.

Wir beginnen mit dem Begriffe des Staats, über welchen für ſich allein betrachtet der Mißverſtändniſſe heutiges Tages weit wenigere ſtatt finden als über den Be-

griff der Kirche. Gleichen Schritt haltend mit den mächtigen Entwickelungen des Staatslebens in der neueſten Zeit hat namentlich die Hegelſche Philoſophie das richtige Bewußtſein um das Weſen und ſomit zugleich um die unermeßliche Bedeutung des Staats um einen ungeheuren Schritt gefördert. Die frühere blos negative Vorſtellung vom Staat iſt glücklich überwunden, und hat einem wahrhaft poſitiven Begriffe weichen müſſen. Es darf jetzt die Anſicht nicht erſt noch ausdrücklich bekämpft werden, die in dem Staate nur eine Anſtalt ſieht, um das äußere und zeitliche Wohl der Menſchen zu ſichern, und allenfalls auch noch um durch äußere bürgerliche Zucht und Bildung die innere religiöſe zu unterſtützen, — nur eine Veranſtaltung der Noth zum Schutz des Lebens, des Eigenthums und der Willkür der Einzelnen, — kurz einen bloßen Polizeiſtaat oder das, was Hegel zum Unterſchiede von dem eigentlichen Staate die „bürgerliche Geſellſchaft" nennt, überhaupt „ein mechaniſches Gerüſte für die ungeiſtigen, äußerlichen, rein irdiſchen Zwecke," „das Reich der Welt." 7) Im Gegenſatz gegen dieſe ſeichte Anſicht hat ſich der Staat im Bewußtſein unſrer Zeit zur Anerkennung gebracht als die Wirklichkeit des ſittlichen Lebens, d. h. des menſchlichen Lebens als ſolchen, in der ſelbſtbewußten Entfaltung ſeines immanenten Organismus, 8) — als die weſentliche, natürliche und natürlich

---

7) Gegen dieſen unwürdigen Begriff vom Staat vgl. Hegel, Philoſophie des Rechts (Werke B. 8), S. 340 ff. 347 f. Auch Wurm in der unten anzuführenden Abhandlung, S. 60 ff. hat ſich energiſch wider denſelben erklärt.

8) In Beziehung auf die nähere Entwickelung des Begriffs des Staats darf hier füglich auf Hegels Philoſophie des Rechts verwieſen werden. Hegel'n iſt der Staat „die Wirklichkeit der ſittlichen Idee." (S. 312), „der göttliche Wille als gegenwärtiger ſich zur wirklichen Geſtalt und Organiſation einer Welt entfaltender Geiſt,"

nothwendige, kurz als die ſpecifiſche Form, unter welcher das menſchliche Leben als ſolches ſein Daſein nicht nur, ſondern ſeine Wirklichkeit hat. Der Staat hat freilich weſentlich eine Seite, nach welcher er der Natur, der Sinnenwelt, der Endlichkeit angehört, und ſinnliche, endliche Intereſſen hat; aber dieſe ſeine endliche, ſeine Naturſeite

---

(S. 334) „die reiche Gliederung des Sittlichen in ſich." (S. 11.) Er iſt ihm dieß aber der Natur der Sache nach, ſofern er dieſes ſeines Weſens ſich ſelbſt bewußt iſt, ſo fern in ihm das Vernünftige und Sittliche als ein Selbſtbewußtes oder Freies exiſtirt. Der Staat iſt ihm ſeiner Beſtimmung nach „die ſelbſtbewußte Vernünftigkeit und Sittlichkeit." (S. 346.) „Der Staat an und für ſich" — ſo erklärt er ſich — „iſt das ſittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit, und es iſt abſoluter Zweck der Vernunft, daß die Freiheit wirklich ſei. Der Staat iſt der Geiſt, der in der Welt ſteht und ſich in derſelben mit Bewußtſein realiſirt, während er ſich in der Natur nur als das Andre ſeiner, als ſchlafender Geiſt verwirklicht. Und im Bewußtſein vorhanden, ſich ſelbſt als exiſtirender Gegenſtand wiſſend, iſt er der Staat." (S. 317–320.) Er iſt „kein Mechanismus, ſondern das vernünftige Leben der ſelbſtbewußten Freiheit, das Syſtem der ſittlichen Welt." (S. 340.) Er iſt „die ſittliche Welt; er iſt die Vernunft, wie ſie ſich im Elemente des Selbſtbewußtſeins verwirklicht. Es iſt die Vernunft, welche in der That in dieſem Elemente ſich zur Kraft und Gewalt gebracht hat, darin ſich behauptet und inwohnt." (S. 8.) Er, der Staat, iſt das Bild und die Wirklichkeit der Vernunft, worin das Selbſtbewußtſein die Wirklichkeit ſeines ſubſtantiellen Wiſſens und Wollens in organiſcher Entwickelung findet." (S. 440.) Er iſt die wahrhafte Weiſe der geiſtigen Wirklichkeit; in ihm kommt der wahrhafte ſittliche Wille zur Wirklichkeit; in ihm lebt der Geiſt in ſeiner Wahrhaftigkeit.' (Philoſophie der Religion [Werke B. 11 u. 12], I. S. 169.) „Die wahre Verſöhnung, wodurch das Göttliche ſich im Felde der Wirklichkeit realiſirt, beſteht in dem ſittlichen und rechtlichen Staatsleben: dieß iſt die wahrhafte Subaction der Weltlichkeit. — — In der Sittlichkeit iſt die Verſöhnung der Religion mit der Wirklichkeit, Weltlichkeit vorhanden und vollbracht." (Ebendaſ. II. S. 279.) „Es iſt Ein Begriff in Religion und Staat: dieſer Eine Begriff iſt das Höchſte was der Menſch hat." (Ebendaſ. I. S. 170.) Daher heißt es dann: „Man muß den Staat wie ein Irdiſch-Göttliches verehren." (Phil. d. Rechts, S. 354.) — Vergl. auch die Phänomenologie des Geiſtes (Werke B. 2.), S. 331 ff.

iſt in ihm wie er ſeinem Begriffe entſpricht nicht als im Gegenſatze zu dem Geiſt, zu dem Unendlichen oder auch nur in der Geſchiedenheit von ihm geſetzt, ſondern der Geiſt, das Unendliche iſt in ihm vielmehr **in** dieſem Natürlichen und Endlichen geſetzt; allerdings als in ſeinem Andern, aber ſeinem Andern, in welchem er ſich als in dem Elemente ſeines Daſeins ſeine Wirklichkeit gibt. Grade nur dadurch, daß, wie dieß im Staate der Fall iſt, die geiſtigen und die ſinnlichen Intereſſen nicht außer einander ſind, ſondern in einander, ſind die erſteren **als wirkliche** da. 9) Wie der Staat ſeinen Grundelementen nach ſo alt iſt als die Entwickelung unſers Geſchlechts überhaupt, ſo alt als die Geſchichte, die im Weſentlichen gar nichts andres iſt als der allmälige Entwickelungsproceß des Staats, — wie das letzte Reſultat der Weltgeſchichte weſentlich eben der vollendete Staat iſt: ſo darf auch jedem mit Recht zugemuthet werden, daß er ſich der Unmittelbarkeit, Urſprünglichkeit und Nothwendigkeit der Relation zwiſchen dem Staat und dem menſchlichen Leben als ſolchem bewußt werde. Es iſt dieſe weſentliche Relation beider zu einander in dem menſchlichen Bewußtſein mit einer ähnlichen Unmittelbarkeit geſetzt wie die der Seele und des Leibes zu einander. Die menſchliche Seele empfindet das Leben im menſchlichen Leibe unmittelbar als die ſchlechthin natürliche und nothwendige, als die ſpecifiſche Form ihres individuell-perſönlichen Daſeins. Ebenſo ſtellt ſich jedem, der zu klarem Selbſtbewußtſein erwacht iſt, das Leben im Staate unmittelbar dar als die ſchlechthin natürliche und nothwendige, als die ſpecifiſche Form ſeines Daſeins als eines menſchlichen. Daher darf denn auch im Staate, ſeinem Begriffe nach, kein weſentli-

9) Vgl. auch **Hegel**, Philoſ. d. Rechts, S. 347 f.

ches Element und Moment des menſchlichen Lebens als ſolchen fehlen, wie ja auch die untergeordneteren Kreiſe deſſelben, die Familie und die bürgerliche Geſellſchaft im engeren Sinne des Worts ſammt allem, was ſich an beide anſchließt, ihm angehören, und auf wahrhafte, ihrem Begriff entſprechende Weiſe nur in ihm ihr Daſein haben. Der Zweck des Staats umfaßt die Totalität der ſittlichen Zwecke.

Sodann iſt als weiteres Moment hervorzuheben, daß der Staat weſentlich die natürliche Beſtimmtheit des menſchlichen Daſeins zu ſeiner Grundlage hat, das Verhältniß unſers Geſchlechts zur Natur, als durch welches bedingt das menſchliche Daſein durchgängig gegeben, und welches die weſentliche Bedingung deſſelben als eines menſchlichen, d. h. in concreto als eines ſittlichen iſt. Denn der Begriff des Sittlichen iſt eben weſentlich der des Ineinanderſeins von Natur- und Vernunft und zwar dieſes als des Products eines Handelns der Vernunft auf die Natur. [10]) Die natürliche Beſtimmtheit des menſchlichen Daſeins iſt aber näher die nazionale; [11]) und eben hierin, daß die concrete Beſtimmtheit, unter welcher das menſchliche Daſein urſprünglich geſetzt iſt, die nazionale iſt, gründet es ſich, daß die natürliche und angeborne ſpecifiſche Form der menſchlichen Gemeinſchaft als einer ſittlichen, d. h. als einer wirklich

---

10) S. vor allem die meiſterhafte Ausführung dieſes Satzes in Schleiermacher's Syſtem der Sittenlehre, S. 26 ff.

11) Vgl. Elver's, Das Weſen und die Freiheit der chriſtlichen Kirche, S. 4. — Ein kosmopolitiſches menſchliches Leben iſt eine leere, werthloſe Abſtraction. Grade in der ausdrücklichen und freien Anerkennung jener Bedingtheit und Beſtimmtheit durch ein eigenthümliches Verhältniß zur Natur, d. h. der nazionalen Beſtimmtheit, mithin auch Beſchränktheit und Begränztheit beruht ein ſittliches Moment.

menſchlichen, grade die **politiſche** iſt, der Staat. Auf dieſer nazionalen Beſtimmtheit, alſo auf der Volksgemeinſchaft, als durch ſie bedingt, ruht der Staat weſentlich. In ihr wurzelt ſeine concrete Form, und daher fließt die Mannichfaltigkeit der beſondern Staatsformen.

Hierin liegt aber auch ein Geſetz der Selbſtbeſchränkung für alle concreten Erſcheinungen des Staats, indem die natürlichen Volksunterſchiede für jede concrete Staatsgemeinſchaft ſchlechthin zu reſpectirende Begränzungen und Beſchränkungen conſtituiren. Die Katholicität iſt deshalb durch den Begriff des Staats ſelbſt an dieſem negirt. Der Staat iſt zwar die dem menſchlichen Leben überall weſentliche, die ſchlechthin allgemeine Form deſſelben; aber das ſeiner Natur angemeſſene iſt, nicht ſich in der Einheit Eines allgemeinen Staats zuſammen zu faſſen, ſondern in einer allgemeinen Einheit der Staaten. Allerdings iſt, wie wir ſagten, das Ziel der Weltgeſchichte der vollendete Staat; aber dieſer vollendete Staat iſt nicht zu denken als die Vielheit der Staaten ausſchließend, nicht als Ein Univerſalſtaat, ſondern grade als eine Vielheit von Staaten, in welcher ſich auf der Baſis der natürlichen Volksunterſchiede die Idee des Staats in dem ganzen Reichthum ihrer beſondern Momente auslegt, aber eben hiermit auch organiſch in ſich ſelbſt zurücknimmt, als ein lebendig einheitlicher Staatenorganismus. Der vollendete Staat, wenn er nicht als eine leere Abſtraction gefaßt wird, iſt nothwendig zu denken eben als die vollſtändige Explication und vollendete Entwickelung **aller beſondren** Staatsformen, als das ungeſchmälerte Beſtehen derſelben, — aber dieſes freilich nicht als ein bloßes **Nebeneinander**beſtehen, ſondern als ein abſolutes organiſches Zuſammengehen, welches grade durch die Entwickelung der beſondern Momente, und zwar aller, zu vollende-

ter Selbſtändigkeit bedingt iſt. Die Vielheit und Verſchiedenheit der Nazionen und der Staaten, da ſie nichts andres iſt als die Gewährung der den natürlichen Unterſchieden, den beſondern Momenten des organiſchen Körpers der Menſchheit, zuſtehenden eigenthümlichen Rechte, begründet ſo wenig ein feindſeliges Verhältniß dieſer Vielen gegen einander, daß ſie vielmehr grade die Bedingung des harmoniſch lebendigen Zuſammenwirkens des Ganzen iſt, und hierdurch die Bedingung der wahrhaften Verwirklichung der vollen Idee des menſchlichen Lebens. 12) Eben ſo weſentlich wie das organiſch ſecernirende (und eben hierdurch organiſirende) Princip ſind auf dem Gebiete des Staats die nazionalen Differenzen auch das organiſch verbindende.

§ 4.

Von dem ſo gefaßten Begriffe des Staats (den wir freilich, wie wir denn wohl mußten, wenn wir ſeinen reinen Begriff aufſtellen wollten, in ſeiner Vollendung, nicht nach ſeiner dermaligen empiriſchen Beſchaffenheit, gedacht haben,) ſcheint ſich nun der Begriff der Kirche ſehr beſtimmt abzuſcheiden; und wir wollen auch vorläufig die Frage noch

---

12) Dieſen Gedanken hat ſchon Kant mit Liebe ausgeführt in dem Aufſatz: „Ideen zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht" in der Berliner Monatsſchrift für 1784. Das höchſte Problem der Geſchichte iſt ihm die Realiſirung einer nach innen und außen vollendeten Organiſation der bürgerlichen Geſellſchaft, indem nur in einer ſolchen eine fruchtbare Entwickelung aller Anlagen der menſchlichen Natur möglich ſei. Dieſe ſchwerſte Aufgabe, behauptet er, werde am ſpäteſten und erſt dann gelöſt werden, wenn die einzelnen Staaten ſich als Glieder eines höheren Ganzen erfaſſen würden. So freilich wie Kant dieſen letzteren Gedanken in ſeiner Schrift „Zum ewigen Frieden" näher entwickelt, werden wir uns die Vorſtellung des vollendeten Staatenorganismus nicht ausmalen wollen. Denn ſo lange es noch eines Amphiktyonengerichts bedarf, um in dem allgemeinen Staatenbunde die Kriege zu verhüten, iſt der Zuſtand der Vollendung gewiß noch fern. Vgl. auch unten Anm. 35.

ganz zurückhalten, ob dieſem Scheine zu trauen ſei. Wenn wir nämlich den Staat als die ſpecifiſche Form der menſchlichen Gemeinſchaft als ſolcher, d. h. der ſittlichen, als die Realiſirung der der menſchlichen Natur als ſolcher immanenten Zwecke, d. h. der ſittlichen, erkannten: ſo bleiben daneben doch noch eine andre Kategorie von Zwecken und eine auf ſie ſich beziehende Gemeinſchaft übrig, welche nicht minder berechtigt ſind, die in der bewußten Beziehung der menſchlichen Natur auf Gott begründeten, d. i. die religiöſen; und es liegt ſomit ganz nahe, nach dieſer letzteren Seite hin der Kirche ihren Ort anzuweiſen, wie an dem Gebiete des Menſchlichen als ſolchen, des Rein-Sittlichen dem Staate den ſeinigen. Kann man ſich nun wohl ſchon auf den erſten Blick darüber nicht verblenden, daß das Religiöſe einerſeits eine ihm weſentliche Beziehung hat auf das Anſich-Menſchliche oder das Sittliche, und dieſes andrerſeits wiederum eine eben ſolche auf jenes: ſo laſſen ſich doch in abstracto beide jedes lediglich als ſolches und abgeſehen von jener Beziehung auf das andre betrachten, und eine Scheidung der Gebiete beider und der Gemeinſchaften, in welchen ihre beiderſeitigen Zwecke und Intereſſen ſich realiſiren, ſcheint ſonach thunlich, ja, ſofern an ſich verſchiedene Momente zu ihrer wahrhaften Realiſirung auch verſchiedene Sphären erfordern, ſogar nothwendig. Und in dieſer Weiſe den Begriff der Kirche aufzufaſſen, darin ſind auch Alle einſtimmig, wie ſehr ſie übrigens in Anſehung ihrer Schätzung von einander abweichen mögen. Anders als mittelſt der Gegenüberſtellung gegen den Staat finden wir nirgends eine Analyſe des Begriffs der Kirche zuſtandegebracht. Die Kirche iſt alſo die religiöſe Gemeinſchaft, wie der Staat die ſittliche, d. h. die an ſich menſchliche, (die allgemein menſchliche); jene die Gemeinſchaft für die re-

ligiöſen Zwecke, und zwar für ſie als ſolche oder für ſie ausſchließlich, die ausſchließlich religiöſe Gemeinſchaft, — wie dieſer die Gemeinſchaft für die ſittlichen Zwecke, für die an ſich menſchlichen als ſolche oder für ſie ausſchließlich, die ausſchließlich ſittliche (d. h. nicht zugleich religiöſe) Gemeinſchaft.

Dieſe kirchliche Gemeinſchaft iſt nothwendig zu denken als eine wiewohl urſprünglich innerliche doch weſentlich zugleich äußere.[13]) Dieß bedarf hier keines Beweiſes mehr, nachdem wir bereits erkannt haben, wie es der religiöſen Gemeinſchaft weſentlich iſt, eine zugleich äußere zu ſein. Und auch ſchon indem die Kirche überhaupt als Gemeinſchaft für einen beſtimmten Zweck gedacht wird, muß ſie eben hiermit zugleich nothwendig als eine äußere Gemeinſchaft gedacht werden; denn ein gemeinſames Wirken für einen Zweck iſt ſchlechterdings bedingt durch das Vorhandenſein eines für die Thätigkeiten der Einzelnen gegebenen, d. i. der Natur der Sache nach äußerlich gegebenen, Vereinigungspunktes oder verknüpfenden Bandes; und die Thätigkeit der Einzelnen kann überhaupt nur inſofern eine gemeinſame ſein als ſie eine äußere Seite an ſich hat.

In dieſer Beziehung ſtellt ſich nun aber ſofort ein wichtiger Unterſchied der Kirche von dem Staat heraus, der ſeine bedenkliche Seite hat, die wir jedoch einſtweilen noch überſehen. Für den Staat iſt nämlich ein äußeres Element unmittelbar gegeben, aus dem er ſeinen Leib ſich formen kann, die Naturſeite des menſchlichen Daſeins, die Volksgemeinſchaft; für die Kirche hingegen hat dieſe letztere gar

---

13) Billig ſollte es ſich von ſelbſt verſtehen, ſo oft die Kirche eine äußere Gemeinſchaft genannt wird, daß damit nicht gemeint iſt, ſie ſei eine rein und blos äußere Gemeinſchaft.

keine Bedeutung, und ihr kann ſie daher auch gar nicht als ein Element dienen, aus dem und in dem ſie ſich ihr äußeres Daſein geben könnte. Denn für die religiöſe Gemeinſchaft **als ſolche**, für die **rein** und **ausſchließlich** religiöſe Gemeinſchaft ſind die nazionalen Beſtimmtheiten der menſchlichen Natur etwas völlig fremdartiges, ja ſogar widerſtrebendes. Ein Gemeinbewußtſein, welches ein ſolches iſt weſentlich kraft der Abſtraction von allen übrigen Relationen außer der Einen zu Gott, kann ſich ſein äußeres Daſein doch unmöglich eben in dem Elemente jener Relationen geben wollen, durch deren Vergeſſen es grade erſt zu Stande kommt. Ein Gemeinbewußtſein ferner, welches ein ſolches iſt grade vermöge des bei allen Einzelnen weſentlich **gleichen** und als weſentlich **gleich** bewußten Verhältniſſes zu Gott, kann ſich ſeine äußere Wirklichkeit doch nicht aus dem Elemente der an dem menſchlichen Daſein nach ſeiner Naturſeite haftenden Beſtimmtheiten, d. h. näher **Unterſchiede** geben wollen. Nur inſofern als die Genoſſen der religiöſen Gemeinſchaft die Beziehung zu Gott noch nicht als eine weſentliche Beſtimmtheit der menſchlichen Natur als ſolcher und eben deshalb als eine in allen Individuen des Geſchlechts weſentlich identiſche erkannt haben, — nur inſofern als ſie dieſelbe noch als durch irgend beſondre Naturbeſtimmtheiten bedingt betrachten, können ſie eben in dieſem Elemente der natürlichen Unterſchiede (d. i. der nazionalen Beſtimmtheiten) ihre religiöſe Gemeinſchaft verwirklichen wollen, — d. h. eben nur inſofern als ihre Religioſität ſelbſt noch eine verunreinigte und unkräftige und ihre religiöſe Gemeinſchaft noch eine relative nichtreligiöſe, mit der politiſchen vermiſchte, nicht eine religiöſe als ſolche, kurz nicht die kirchliche iſt. Woher daher auch immer die Kirche das Material entnehmen möge, um ſich einen ihrer inneren Seite angemeſſenen Leib

zu geſtalten, ſo viel ſteht feſt, aus der natürlich beſtimmten menſchlichen Gemeinſchaft, aus der Volksgemeinſchaft und ihrem Gebiete kann ſie, ohne mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu gerathen, daſſelbe nicht entnehmen. An dieſer Stelle liegt die eigentliche Wurzel der oben berührten Tendenz zu der abſtracten Jenſeitigkeit bei der Auffaſſung des religiöſen Lebens zu Tage, der Tendenz, ſich das religiöſe Leben, zumal in ſeiner Vollendung, als ein rein überſinnliches vorzuſtellen, als ein aus jedem Zuſammenhang mit den natürlichen Bedingungen des menſchlichen Daſeins herausgelöſtes. Dieſe Tendenz iſt eine nothwendige Conſequenz des Begriffs der Kirche und hängt ſich daher an dieſe letztere unabweislich an. Deshalb hat ſie ſich auch in ihr zu allen Zeiten, unter mannichfach modifizirten Formen, geltend gemacht. Vollkommen durchgedrungen aber iſt ſie nie, weil ſie was die poſitive Seite ihrer Meinung angeht unvermeidlich ſich ſelbſt unklar bleibt.

Hiermit ſind wir nun auch ſchon auf eine weitere in dem Begriff der Kirche enthaltene Beſtimmung geführt, — auf die Katholicität, d. h. die Allgemeinheit und die Einheit. Dieſe Beſtimmungen haben wir bereits im Früheren (§ 1.) als der religiöſen Gemeinſchaft überhaupt weſentlich erkannt; hier ſtellen ſie ſich von einer neuen Seite her beſtimmt heraus als weſentliche Eigenſchaften der ausſchließlich religiöſen Gemeinſchaft, d. h. der Kirche. Der Begriff dieſer letzteren fordert unerbittlich die Allgemeinheit.[14]) Als religiöſe Gemeinſchaft nämlich, ſofern anders in ihr die Religion als die vollkommene gegeben iſt, iſt ſie ſich der religiöſen Beſtimmtheit als einer wenigſtens

---

14) Vgl. Al. Schweizer, „Ueber die Dignität des Religionsſtifters" in den Theoll. Stud. u. Krit., 1834, H. 3. S. 522 f.

der Anlage nach in allen menſchlichen Individuen nicht nur vorhandenen, ſondern auch als identiſch vorhandenen bewußt, und der abſoluten Suffizienz ihres religiöſen Princips zur Belebung dieſer religiöſen Beſtimmtheit in allen menſchlichen Individuen; als ausſchließlich religiöſe Gemeinſchaft aber erkennt ſie für ſich den natürlichen nazionalen Unterſchieden, welche dem Staate das Geſetz der Selbſtbeſchränkung auflegen, gar keine Bedeutung zu. Denn ſie ſelbſt iſt ja auf die Anerkennung jener Unterſchiede als auch in religiöſer Beziehung gültiger ſchlechterdings nicht gewieſen; dieſe aber können ihr keinen für ſie unüberwindlichen Widerſtand entgegenſtellen, und nicht als unverrückbare Markſteine ihre Extenſion hemmen. Daß die Allgemeinheit in der Kirche zunächſt nur als Trieb, als Streben und als Kraft vorhanden iſt, nicht unmittelbar als eine vollſtändig realiſirte, dieß erkennen wir dabei bereitwillig an. Aber auf Allgemeinheit nicht Anſpruch machen, das kann nur diejenige religiöſe Gemeinſchaft, welche noch an irgend ein dem Religiöſen als ſolchem fremdes Element geknüpft und durch ein ſolches bedingt iſt, näher durch die Volksgemeinſchaft, — welche alſo noch in irgend einem Maaße eine nicht ſchlechthin und ausſchließlich religiöſe Gemeinſchaft, nicht religiöſe Gemeinſchaft als ſolche, alſo nicht Kirche iſt.

Mit der Forderung der Allgemeinheit liegt ſodann nothwendig auch die der Einheit im Begriff der Kirche; denn die Einheit iſt eben nur die vollſtändige äußere Realiſirung der Gemeinſchaft in ihrem ganzen Umfange (ſ. § 1). Zwar fühlen wir ſchon hier die Schwierigkeit, uns eine ihrem Begriff entſprechende Einheit der Kirche vorſtellig zu machen, weil uns ja das Element eine völlig unbekannte Größe iſt, aus welchem die Kirche ſich ihren Leib zu bauen hat, indem wir außer dem natürlichen menſchlichen Leben, welches die

Kirche als ſolche perhorresciren muß, gar kein anderweitiges Material dieſer Art zu entdecken vermögen; aber nichts deſto weniger bleibt doch die Forderung der Einheit, wie ſie auch immer ausführbar ſein möge, in dem Begriff der Kirche unverrückbar begründet. Und von der Kirche wie ſie in der Geſchichte erſcheint, d. h. von der chriſtlichen, erweiſt es ſich wie weſentlich ihr die Einheit iſt auch daran, daß die verſchiedenen beſonderen chriſtlichen Kirchen immer nur feindſelig neben einander geſtanden haben, während eine Mehrheit von Staaten zu allen Zeiten durchaus freundlich neben einander hat beſtehen können.

Dieſe beiden Forderungen der Allgemeinheit und der Einheit ſchließen dann wiederum auch ſchon die letzte noch rückſtändige Beſtimmtheit in dem Begriff der Kirche mit in ſich, die nämlich daß ſie eine complexe iſt. Dieſes Merkmal iſt auch der allgemeinen Vorſtellung völlig geläufig. Allgemein unterſcheidet man die Kirche von der religiöſen Gemeinde, und erkennt keine religiöſe Gemeinſchaft als eine Kirche im eigentlichen Sinne des Worts an, die nicht eine Mehrheit von religiöſen Gemeinden in ſich befaßt. Und in der That bei der Allgemeinheit der Kirche, alſo bei einem räumlichen Außereinanderſein ihrer Angehörigen würde eine Einheit, die nicht eine complexe, d. h. nicht eine ſich in untergeordnete Einheiten dirimirende und eben aus dieſen ſich in ſich zuſammenſchließende wäre, eine völlig unorganiſirte, folglich unwirkliche ſein, wie ja die Einheit überhaupt, um eine wirkliche zu ſein, eine organiſirte (d. h. eine in ihre immanenten Unterſchiede dirimirte) ſein muß. Auch wird die geſchichtliche Entſtehung der Kirche dieſen complexen Character derſelben von ſelbſt mit ſich bringen. 15)

15) Die hier verſuchte Analyſe des Begriffs der Kirche ſtimmt in den Hauptpunkten mit den ſchönen Bemerkungen Ullmann's über

§. 5.

Nunmehr dürfen wir zu der Frage zurückkehren, die ſich uns oben ſtellte: unter welcher der beiden großen For-

---

dieſen Gegenſtand in ſeinen „Theologiſchen Aphorismen" in den Studien und Kritiken, 1835, H. 3, S. 607—611 zuſammen, auf die wir uns um ſo lieber beziehen, da ſie uns das Bewußtſein der öffentlichen Meinung in der jetzigen proteſtantiſchen Theologie über den in Rede ſtehenden Punkt auszudrücken ſcheinen. Der Verf. definirt die Kirche als „eine ſolche Gemeinſchaft, die nur auf Frömmigkeit und Sittlichkeit gegründet iſt, von politiſchen Elementen ſich frei gemacht hat oder doch urſprünglich frei erklärt, und die Beſtimmung in ſich ſchließt, in allmäligem Wachsthum ohne Rückſicht auf nazionale und politiſche Schranken die ganze Menſchheit zu umfaſſen" (S. 607.) An einem andern Orte (S. 609) ſchreibt er: „Kirche nämlich nennen wir eine ſolche Gemeinſchaft, die ſich einerſeits ganz auf das religiöſe und ſittliche Gebiet beſchränkt, andrerſeits aber das Streben und die Kraft hat, in dieſem religiöſen Leben das ganze Menſchengeſchlecht zu vereinigen, alſo die Erſcheinung der reinen allumfaſſenden Religion unter den Menſchen zu verwirklichen." Desgleichen S. 610: In dem Begriff der Kirche ſind weſentliche Elemente „die vollkommene Selbſtändigkeit" (das, was wir mit der Formel ausgedrückt haben: die Kirche ſei eine *ausſchließlich* religiöſe Gemeinſchaft,) „und die umfaſſende Allgemeinheit des religiöſen Lebens." Nach S. 611 gehören zu einer Religion, welche eine Kirche ſoll bilden können, die „Elemente der vollkommenen Geſundheit und inneren Vollendung, der freien Selbſtändigkeit und der umfaſſenden Allgemeinheit des religiöſen Lebens in ſeiner Vollſtändigkeit." Dazu noch S. 610: „Die Religion muß, wenn ſie kirchenbildend werden ſoll, hindurchgedrungen ſein zur Selbſtändigkeit; das religiöſe Leben muß als ein in ſich begründetes, für ſich und um ſein ſelbſt willen nothwendiges, in ſeiner eignen Sphäre herrſchendes und freies erkannt, und darf mit andern Sphären des Lebens, namentlich mit der politiſchen nicht auf eine unangemeſſene Weiſe vermiſcht werden." Wir haben in Anſehung dieſer Sätze nur das Bedenken, daß ſie was einen Hauptpunkt angeht an Unbeſtimmtheit leiden. Der zuletzt angezogene Satz, indem er fordert, daß das religiöſe Leben mit andern Sphären des Lebens, namentlich mit der politiſchen „*nicht auf eine unangemeſſene Weiſe* vermiſcht werde," ſcheint doch auch eine rechtmäßige Weiſe der Verbindung beider Elemente anzuerkennen. Dieſe wäre anzugeben geweſen. Außerdem aber erſcheint jenes Zugeſtändniß auch im Widerſpruch mit früheren Erklärungen. Dieſelbe Zweideutigkeit kommt zum Vorſchein, wenn

men der menſchlichen Gemeinſchaft das vollendete Reich Gottes auf Erden zu denken ſei, ob als Kirche oder als Staat. Doch dieſe Frage zeigt ſich jetzt, wo wir ſie mit Sicherheit beantworten können, ſelbſt als völlig unthunlich. Sie ſetzt nämlich die Durchführbarkeit der Auseinanderhaltung der in ihrer Schärfe gefaßten beiden Begriffe des Staats und der Kirche voraus. Hat uns denn nun aber die bisherige Analyſe ihr wirkliches Auseinanderfallen verbürgt? Dieß wohl nicht; denn unſre Scheidung beider beruhte auf einer bloßen Vorausſetzung, die ſich als logiſch möglich darſtellte; ob aber dieſe abſtracte logiſche Möglichkeit auch in concreto eine reale iſt, dieß ſteht noch dahin und bedarf erſt einer Unterſuchung.

Die Möglichkeit die Begriffe des Staats und der Kirche auseinander zu halten war für uns dadurch bedingt, daß wir das Anſich-Menſchliche (das Allgemein-Menſchliche), d. h. das Sittliche, und das Religiöſe, ungeachtet wir ihre gegenſeitige Beziehung auf einander anerkennen mußten, in abstracto jedes als ſolches, abgeſehen von jener Beziehung auf das andre, betrachteten. Allein bei dieſer Abſtraction

---

die Kirche als eine ſolche Gemeinſchaft beſchrieben wird, die „von politiſchen Elementen ſich frei gemacht hat oder doch urſprünglich frei erklärt." Ihre Wurzel aber (und damit zugleich die Bürgſchaft für die Richtigkeit unſrer obigen Interpretation) liegt da aufgedeckt, wo die Kirche dargeſtellt wird als „nur auf Frömmigkeit und Sittlichkeit gegründet," als „ſich ganz auf das religiöſe und ſittliche Gebiet beſchränkend." Gehört der Kirche außer dem religiöſen als ſolchem auch noch das ſittliche Gebiet an, ſo iſt eine Auseinanderhaltung derſelben mit dem Staat nicht mehr realiſirbar, auch für den Gedanken nicht. Denn das ſittliche Gebiet iſt auf jeden Fall wenigſtens auch das des Staats und außerhalb des Staats (im weiteren Sinne des Worts) das Sittliche überhaupt gar nicht denkbar. Dieſer Uebelſtand fällt übrigens nicht der Darſtellung Ullmann's zur Laſt; er liegt in der Sache ſelbſt. Wir werden bald veranlaßt ſein, ihn näher in's Auge zu faſſen.

dürfen wir nun eben nicht ſtehen bleiben; wir müſſen, wollen wir unſrer Sache gewiß werden, jene Beziehung beider zu einander wie ſie in concreto beſchaffen iſt in's Auge faſſen, und zuſehen, ob ſie denn auch in dieſer ihrer concreten Geſtalt jene in abstracto logiſch mögliche Scheidung der Sphären beider Elemente wirklich zuläßt, oder ob ſie nicht vielleicht gradezu die Identität beider fordert. Und augenſcheinlich iſt dieß letztere der Fall. Faßt man die beiden Begriffe des Anſich-Menſchlichen oder des Sittlichen und des Religiöſen in ihrem reinen und ſtrengen, d. h. näher in ihrem chriſtlichen Gehalt auf, ſo hat ihre Scheidung gar keine Wahrheit; ſie fallen dann in der Wirklichkeit gar nicht auseinander, ſondern bezeichnen nur zwei in abstracto allerdings unterſcheidbare Momente Eines und deſſelben Begriffs. Das Anſich-Menſchliche, das Sittliche in ſeiner Wahrheit gedacht iſt nichts andres als eben das Religiöſe; denn nur vermöge ihres ſich ſelbſt beziehens auf die allgemeine und abſolute Vernunft, d. h. auf Gott, und nur in dem Maaße, in welchem ſie dieſe Selbſtbeziehung vollſtändig vollzieht, kann die individuelle und ſomit nur particuläre und relative Vernunft wirklich als Vernunft, d. h. ſittlich, auf die Natur handeln. Was die menſchliche Natur characteriſtiſch zur menſchlichen macht, die ſpecifiſche Beſtimmtheit des Menſchlichen als ſolchen iſt eben weſentlich die Beziehung auf Gott, und nur in dem Maaße hat das Menſchliche ſich als ſolches (als Sittliches) entwickelt, in welchem es auf vollſtändige Weiſe durch die bewußte Beziehung auf Gott beſtimmt, d. h. ein religiöſes iſt. Ein vollendetes Sittliches, welches nicht weſentlich auf poſitive Weiſe ein religiöſes wäre, gibt es überhaupt gar nicht, wenigſtens von dem Standpunkt der chriſtlichen Lebensanſicht aus nicht, auf welchem wir hier von vornherein ſtehen.

In demſelben Verhältniß, in welchem das Sittliche noch nicht die Beſtimmtheit des Religiöſen (die Beſtimmtheit des bewußtvollen ſich auf Gott beziehens) an ſich trüge, wäre es auch als Sittliches in ſeiner Entwickelung noch zurück. Die Religioſität iſt nicht ein einzelnes Moment des menſchlichen Daſeins neben andern, ſondern die allgemeine ſpecifiſche Beſtimmtheit des ganzen menſchlichen Daſeins als eines menſchlichen. Und ebendeshalb iſt auch nach der andern Seite hin das Religiöſe in ſeiner Wahrheit und Vollendung in concreto in keiner andern Weiſe gegeben als an dem Anſich-Menſchlichen, an dem Sittlichen, der religiöſe Zweck in concreto kein andrer als weſentlich eben der ſittliche. Das Religiöſe rein als ſolches iſt eine bloße und mithin leere Abſtraction; concrete Wirklichkeit hat es nur als das Sittliche. Freilich iſt uns allen thatſächlich ein Außereinanderſein des Sittlichen und des Religiöſen gegeben; aber gewiß nicht als ein urſprüngliches und normales, und wir ſind uns ſeiner Cauſalität gar wohl bewußt. Nicht an ſich ſind das Sittliche und das Religiöſe verſchiedene, ſondern lediglich infolge der Sünde. Dieſe als Abwendung von Gott und infolge hiervon Trennung von ihm hat nämlich nothwendig zu ihrer Wirkung in demſelben Maaße, in welchem ſie das uns beſtimmende Princip iſt, das Aufhören der urſprünglichen und ſpecifiſch menſchlichen Beziehung unſers Bewußtſeins und unſrer Thätigkeit, überhaupt unſrer geſammten Lebensfunctionen auf Gott, das Verlöſchen des religiöſen Characters. Da nun aber die Herrſchaft der Sünde nicht eine ſchlechthin vollſtändige iſt, weder in dem Einzelnen noch in dem Geſchlecht im Ganzen, ſo treten allerdings neben der großen Maſſe der nicht durch die Beziehung auf Gott beſtimmten Momente einzelne Momente heraus, welche durch dieſe letztere Beziehung auf eigenthüm-

liche Weiſe beſtimmt ſind, und es ſcheiden ſich ſo blos ſittliche (im weiteſten Sinne des Worts) und religiöſe Momente. Dieſer Unterſchied tritt dadurch noch ſchärfer hervor, daß die religiöſen Momente wegen der Unkräftigkeit der in ihnen geſetzten Frömmigkeit in vielen Fällen nicht vermögen, ihnen entſprechende ſittliche Momente ſich anzueignen, und alſo nicht immer zugleich ſittliche ſind, ſondern oft blos religiöſe. Daher ergibt ſich denn die Frömmigkeit für unſer Bewußtſein als eine **beſondre**, von der Sittlichkeit **als ſolcher** nicht nur in abstracto unterſcheidbare, ſondern auch in concreto wirklich verſchiedene Beſtimmtheit unſrer Natur. Aber eben nur die Folge der Sünde iſt dieſe Stellung der Sache für unſer Bewußtſein und das Vorhandenſein der religiöſen Beſtimmtheit **als einer beſondern** neben andern, überhaupt dieſes Außereinanderſein der Sittlichkeit und der Frömmigkeit. Es iſt dieß zwar eine dem **natürlichen** Leben allgemein inhärirende Beſchaffenheit; aber nur dem natürlichen Leben im theologiſchen Sinne, nicht dem im philoſophiſchen Sinne, nicht der menſchlichen Natur an ſich, nicht dem menſchlichen Daſein als ſolchem oder ſeinem Begriffe nach. Innerhalb des Umfangs des von der Sünde affizirten menſchlichen Lebens iſt die Trennung des Sittlichen und des Religiöſen zwar durchgängig gegeben; aber eben damit iſt ſie auch ſchon als eine durch die Erlöſung aufzuhebende dargeſtellt, und in der Gemeinſchaft der **vollendeten** Erlöſung muß ſie als vollſtändig aufgehoben gedacht werden, [16] wie wir denn auch in dem Urbilde des chriſtlichen Lebens, in dem Leben des Erlöſers ein Außereinander der religiöſen und der ſittlichen Momente nicht

16) Das Ziel der Vollendung iſt das πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα im Sinne **Hamann's**.

wahrnehmen, und überhaupt jedes chriſtliche Leben in demſelben Maaße als ein der Vollkommenheit ſich annäherndes anerkennen, in welchem in ihm jenes Außereinander ein aufgehobenes iſt. Bis dieſes Aufgehobenſein vollſtändig zuſtandegekommen, iſt die Religioſität und näher die Chriſtlichkeit ſelbſt immer noch eine relativ irreligiöſe und unchriſtliche. Dieß als zugeſtanden vorausgeſetzt, wie wollen wir denn nun da die Begriffe der Kirche und des Staats, beide in ihrer Vollendung gedacht, noch geſchieden erhalten? Iſt der Staat die an ſich menſchliche Gemeinſchaft als ſolche, ſo iſt ihm ja *eben als ſolcher* die religiöſe Beſtimmtheit eben ſo weſentlich wie dem menſchlichen Leben als ſolchem überhaupt. Wenn das ſittliche Leben nur inſofern ein als ſolches wahres und ſpecifiſch vollendetes iſt, inwiefern es durch und durch ein religiöſes iſt, ſo iſt ja die eigenthümliche Natur des Staats als ſolchen, ebenſowohl wie die des einzelnen Menſchen, Religion zu haben [17]) und eine weſentlich religiöſe Gemeinſchaft zu ſein. Erſt inſofern kann die abſolute Vollendung der Gemeinſchaft des menſchlichen Lebens als ſolchen, d. h. des Staats erfolgen, inwiefern dieſe Gemeinſchaft und das Leben in ihr durchgängig ſpecifiſch als eine religiöſe Gemeinſchaft und als ein religiöſes Leben geſetzt ſind. Der vollendete Staat kann gar nicht anders gedacht werden denn als der religiöſe, [18]) und eben in ſeiner vollſtändigen Reli-

17) Dieß iſt auch von Seiten des Staats ſelbſt immer anerkannt worden. Schon im Heidenthum. Im Chriſtenthum haben die Staaten allezeit ſich *Staatsreligionen* angeeignet. Die Anordnung der Sonntagsfeier *von Seiten des Staats* iſt eine der frühſten Aeußerungen dieſes Bewußtſeins des Staats, und zugleich beſtimmt des Bewußtſeins um ſein *gottesdienſtliches* Bedürfniß. S. unten.

18) Ein *religiöſer Staat* iſt übrigens nicht eine *Theokratie* (wie *Schleiermacher* vorausſetzt, Der chriſtl. Glaube, II. S. 172. d. 2. A.) In der Theokratie hat das politiſche Princip als ſol-

gioſität liegt die weſentliche Bürgſchaft für die Wirklichkeit ſeiner Vollendung als Staat.

So zieht der Staat um ſeinem Begriff zu entſprechen das ganze Gebiet mit in ſich hinein, welches die Kirche in Beſitz nehmen wollte, und alle Momente und Functionen, die man als dem Leben der kirchlichen Gemeinſchaft zugehörig betrachten möchte, weiſen ſich als integrirende Momente und Functionen der politiſchen Gemeinſchaft als ſolcher aus. Wenn nämlich die allgemeine Anſicht die eigenthümliche Lebensthätigkeit der Kirche auf die drei Hauptpunkte Lehre oder Unterricht, Cultus und Disciplin bezieht, ſo behaupten wir von allen dreien getroſt, nicht nur daß ſie in keiner Weiſe unablöslich an die Kirche gebunden ſind, ſondern auch, daß ſie in dem vollendeten Organismus des Staats weſentlich conſtitutive Elemente bilden, inſofern ſie nicht überhaupt bei einem vollendeten religiöſen Leben als hinwegfallend zu denken ſind.

Dieß letztere iſt wohl in Anſehung der Disciplin der Fall, die in einer vollkommenen religiöſen Gemeinſchaft ſich völlig auf die religiöſe Erziehung reduciren wird. Dieſe aber würde eine weſentliche Function des Staats ſein, und zwar grade als religiöſe Erziehung. Denn einerſeits wenn der Staat in ſeiner Vollendung weſentlich eben ein religiöſer iſt, ſo wird in ihm natürlich die Erziehung für den Staat weſentlich eine religiöſe ſein müſſen; und andrerſeits iſt ja auch in dem vollendeten religiöſen Leben die concrete Verſchiedenheit des Religiöſen und des Sittlichen aufgeho-

---

ches keine Geltung, ſondern lediglich das religiöſe; in dem religiöſen Staate hingegen hat das religiöſe Princip als ſolches keine Geltung, ſo wenig als das politiſche als ſolches; ſondern beide haben Geltung nur inſofern ſie in einander ſind, und keins von beiden in dem andern ein für ſich andres ſieht und hat. Vgl. unten § 9.

ben, ſo daß alſo bei ihm die religiöſe Erziehung mit der ſittlichen ſchlechthin zuſammenfällt. Wollen wir jedoch auch in dieſem Zuſtande der Vollendung noch für eine eigentliche Disciplin einen Ort finden, ſo beſitzt, inſoweit eine ſolche überhaupt dem Begriff einer religiöſen Gemeinſchaft angemeſſen und ausführbar iſt, augenſcheinlich der Staat die Mittel zur Handhabung derſelben in weit höherem Maaße als die Kirche. Und daß dieſe Disciplin eine religiöſe ſein ſoll, ändert nichts an der Sache, da der Staat in ſeiner Vollendung ſelbſt weſentlich ein durch und durch religiöſer iſt. 19)

Von der Lehre oder dem Unterricht iſt es eben hiermit auch ſchon dargelegt, daß er nothwendig dem Staat anheimfällt und zu deſſen Vollſtändigkeit mitgehört, namentlich auch ſofern er religiöſer Unterricht iſt, — wie denn die Wiſſenſchaft überhaupt auf der Seite des Staats, nicht auf der der Kirche, ihren Ort hat, 20) und ein weſentlich integrirendes Moment deſſelben iſt. In dieſer Beziehung verfließt die Kirche in die Schule. Ein Unterſchied aber zwiſchen religiöſer und an ſich menſchlicher (ſogenannter weltlicher) Wiſſenſchaft kann in dem Zuſtande der vollendeten Entwickelung des Staats, d. h. der menſchlichen Gemeinſchaft

---

19) Ganz wahr ſchreibt Wurm in der unten anzuführenden Abhandlung, S. 82: „Wenn der Bann nothwendig oder zweckmäßig wäre, ſo könnte ihn auch der Staat ausſprechen, ohne daß eine ſichtbare Kirche vorhanden wäre.“ Tiefer gefaßt ſpricht Roſenkranz (Encyclop. der theol. Wiſſenſchaften, S. 364) daſſelbe ſo aus: „Was den Inhalt der Kirchenzucht ausmacht iſt jetzt in Inſtitutionen des Staats übergangen. Denn indem die modernen Staaten in der chriſtlichen Religion den Mittelpunkt gefunden haben, von welchem ſie ſelbſt abſolut abhängig ſind, ſo iſt auch der Geiſt des Chriſtenthums in alle ihre Inſtitutionen allmälig ſchon übergegangen oder doch auf dem Wege einer weiteren Einbildung“ u. ſ. w.

20) Vgl. Hegel, Philoſ. d. Rechts, S. 343 f. 347.

als ſolcher gar nicht mehr gedacht werden. In ihm coinci- diren Theologie und Philoſophie (im weiteſten Sinne des Worts) ſchlechthin. Denn da die ſpecifiſche Beſtimmtheit der menſchlichen Natur die religiöſe iſt, ſo iſt einerſeits die menſchliche Wiſſenſchaft eine als ſolche vollendete nur inſo- fern als ſie eine durch und durch religiöſe iſt, und andrer- ſeits die religiöſe Wiſſenſchaft eine als ſolche wahrhafte und vollendete nur inſofern als ſie die menſchliche Wiſſenſchaft vollſtändig in ſich aufgenommen und eben hierdurch in dieſer ſich ſelbſt vollſtändig verwirklicht hat.

Es bleibt alſo nur der Cultus übrig als derjenige Punkt, von dem es ernſtlich in Frage geſtellt werden kann, ob er in dem vollendeten Staate ſeinen Ort finde, oder vielmehr ob er demſelben weſentlich eigne. Dieß wird der herrſchenden Anſicht gewiß mehr als blos zweifelhaft erſchei- nen. Der Schein, daß ſich für das Religiöſe doch ein Ge- biet ergebe, auf welchem es wirklich rein als ſolches und in beſtimmter Unterſchiedenheit von dem Sittlichen beſtehe, alſo ein Gebiet, das außerhalb des Staats als ſolchen lie- ge, wirkt grade hier am täuſchendſten. Die gottesdienſtliche Function, die Andacht, in ihrer vollkommenen Entwickelung die Anbetung,[21]) iſt allerdings eine unmittelbar oder rein religiöſe, eine Lebensfunction, welche ausſchließlich auf Gott (d. h. hier im weiteſten Sinne des Worts, auf das Göttliche, den Gegenſtand des frommen Bewußtſeins überhaupt,) ihre Beziehung hat, und in welcher dieſe Be- ziehung auf Gott oder die Frömmigkeit rein als ſolche geſetzt iſt, wie ſie denn übrigens die einzige religiöſe Fun-

---

21) Auf die Darlegung des Unterſchiedes der Begriffe beider ein- zugehen, iſt hier nicht der Ort. Für die gegenwärtige Unterſuchung iſt dieſer Unterſchied nicht unmittelbar von Bedeutung.

ction dieſer Art iſt. Aber deshalb iſt ſie nicht etwa eine der menſchlichen Natur als ſolcher, eine dem Sittlichen als ſolchem und darum auch der an ſich menſchlichen oder ſittlichen, d. h. der politiſchen Gemeinſchaft als ſolcher fremde. Im Gegentheil, dieſes unmittelbar und rein religiöſe Moment, oder, wie wir es auch nennen können, dieſes im engſten Sinne des Worts religiöſe, iſt ein integrirendes beſondres Moment derſelben als ſolcher, und je mehr das ſittliche Leben und die ſittliche Gemeinſchaft ihrer Vollendung als ſolche ſich annähern, deſto beſtimmter bildet ſich auch in ihnen daſſelbe aus, und zwar als ein beſondres, ſich ſpecifiſch aus der Reihe aller nicht ausſchließlich religiöſen Momente heraushebendes. Es wurzelt dieſes Moment in dem in jedem menſchlichen Individuum ſich immer wieder erneuernden Bedürfniß eines unmittelbaren Zurückgehens ſeines Geiſtes auf das Princip, auf den Quell ſeines individuellen Daſeins, einer unmittelbaren Communication mit dieſem Princip, um aus dieſem Born die unter der Arbeit des Lebens ſich abnutzende geiſtige Kraft wieder zu erfriſchen, — einem Bedürfniß, welches in der Unſelbſtändigkeit und abſoluten Abhängigkeit, unter der jedes individuelle geiſtige Daſein geſetzt iſt, nothwendig begründet iſt.[22] Dieſe Andacht (im weiteſten Sinne des Worts), dieſe rein und unmittelbar religiöſe Function tritt in der Wirklichkeit in ſehr mannichfaltigen, ja in einander widerſtreitenden Geſtalten auf, je nach der eigenthümlichen Beſchaffenheit der Vorſtellung des Andächtigen von dem Princip ſeines Daſeins, mit welchem er in unmittelbare Berüh-

---

22) Ein ganz analoges Bedürfniß findet in dem individuellen Daſein auch nach ſeiner Naturſeite hin ſtatt. Hier befriedigt es ſich im Schlaf.

rung zurückgeht; auf wahrhaft reale Weiſe kann ſie nur da zuſtande kommen, wo jene Vorſtellung in ihrer Wahrheit und Reinheit im Bewußtſein lebt. So lange der Andächtige ſich als des Princips ſeines Daſeins nur des empiriſchen und nächſten bewußt iſt, d. h. der Welt oder näher der Natur, iſt ſeine Andacht natürlich Naturanbetung, und ſomit materiell betrachtet geradezu eine irreligiöſe; ſobald er aber weiter über dieſes zunächſtliegende Princip hinaus auch Gottes als des Princips ſeines Daſeins, und zwar dieſes Gottes als des letzten und allein eigentlich ſo zu nennenden Princips ſeines Daſeins ſich bewußt geworden iſt, wird ſeine Andacht Gottesanbetung, eine religiöſe im ſtrengen Sinne des Worts. Doch ſoll dieſe letztere die erſtere nicht überhaupt aufheben, ſondern vielmehr ſie in ſich aufnehmen und hierdurch als ſolche aufheben. Das Gottesbewußtſein ſoll und will das Bewußtſein um unſer Abhängigkeitsverhältniß zur Natur nicht in uns zerſtören, ſondern es ſoll und will daſſelbe nur mit dem Bewußtſein um unſer Verhältniß zu Gott durchdringen, ſo daß das erſtere uns ſtätig nur als ein durch das letztere geſetztes bewußt wird, und als dieſes letztere und unſer Bewußtſein von demſelben vermittelnd. Die Naturandacht und die Gottesandacht ſollen in der Weiſe in einander aufgehen, daß wir uns in die unmittelbare Einheit mit der Natur, in das Naturgefühl nie anders zurückwerfen als ſo, daß uns dieſes Einsſein mit der Natur, dieſes Naturgefühl unmittelbar und ſchlechthin Medium und Impuls wird zur Ergreifung unſrer unmittelbaren Einheit mit Gott, zur Vertiefung in das Gottesgefühl, — daß wir aber auch auf der andern Seite in die unmittelbare Einheit mit Gott, in das Gottesgefühl uns nie anders verſenken als ſo, daß dieſes Einsſein mit Gott, dieſes Gottesgefühl uns unmittelbar und ſchlechthin Medium und Impuls

wird zur Einigung mit der Natur als dem Complex der uns von Gott geſetzten eigenthümlichen Bedingungen unſers Daſeins, zur Erfriſchung durch das Naturgefühl als Gefühl unſrer weſentlichen Zuſammengehörigkeit mit der Natur, (d. h. überhaupt mit den thatſächlich gegebenen äußeren Bedingungen unſers individuellen Daſeins,) und zwar dieſer unſrer Zuſammengehörigkeit mit der Natur grade inſofern als uns unſer eigenthümliches Leben als die Gemeinſchaft mit Gott bewußt iſt, — kurz zur Erfriſchung zu wahrer frommer Lebensfreudigkeit und Lebenskräftigkeit. Erſt dieſes vollſtändige Ineinander der Naturandacht und der Gottesandacht iſt die wahrhaft vollendete Andacht.

Wie nun die Andacht eine weſentliche Lebensfunction jedes Individuums und ſomit der menſchlichen Natur und des ſittlichen Lebens überhaupt iſt, ſo iſt ſie eben deshalb auch eine weſentliche Function der menſchlichen Gemeinſchaft als ſolcher, des Staats. Der großen moraliſchen Perſon des Staats iſt die Andacht eben ſo weſentlich Bedürfniß wie jeder individuellen Perſon in ihm. Andacht der Gemeinſchaft aber iſt natürlich gemeinſame Andacht. Auch befriedigt ja der Einzelne als ſolcher ſein andächtiges Bedürfniß — wie überhaupt alle ſeine individuellen Bedürfniſſe als eigenthümlich menſchliche — auf vollkommene Weiſe nur in der Gemeinſchaft, und die Bethätigung ſeines andächtigen Triebes iſt der Natur der Sache nach unmittelbar zugleich ein Bilden einer Gemeinſchaft der Andacht oder beziehungsweiſe ein Eingehen in eine ſchon vorhandene. Denn da es eben ſeine Beſonderheit iſt, worauf die Geſchiedenheit ſeines geiſtigen Daſeins von ſeiner principiellen Quelle beruht, ſo kann er das Zurückgehen auf den unmittelbaren Contact mit dieſer letzteren nicht anders bewerkſtelligen als mittelſt der Relaxation der Spannung ſeines Bewußtſeins, mit welcher

daſſelbe die Schranken der Beſonderheit feſthält und in ſich zuſammennimmt, vermöge derer ſein geiſtiges Daſein als ein individuelles beſtimmt iſt, — mittelſt der Auflöſung ſeines in ſich ſelbſt reflectirten Bewußtſeins in die weiche, fließende Form des **unmittelbaren** Selbſtbewußtſeins oder des Gefühls,[23]) d. h. eben mittelſt des Vergeſſens ſeines ſich ſtarr iſolirenden (egoiſtiſchen) Ichs, oder in concreto mittelſt der Erweiterung ſeines in ſich verſchloſſenen individuellen Selbſtbewußtſeins zum Gemeinbewußtſein, zunächſt zum Gattungsbewußtſein.[24]) Von beiden Seiten her tritt uns alſo daſſelbe Ergebniß entgegen; die Andacht überhaupt auf der einen Seite iſt nur als gemeinſame eine in ſich ſelbſt vollendete, nur als gemeinſamer Gottesdienſt, als Cultus, — und die menſchliche Gemeinſchaft als ſolche, die politiſche, auf der andern Seite bedarf um eine eigenthümlich menſchliche zu ſein der Andacht als eines Moments der Gemeinſchaft, alſo einer Gemeinſchaft der Andacht, eines Cultus.

Wie nun ſo ein gemeinſamer Gottesdienſt ein integrirendes Moment in dem Begriffe des Staats iſt, ſo iſt auch in dieſem letzteren ſelbſt ſchon urſprünglich der Ort für den erſteren präformirt, unter ſeinen weſentlichen und natürlichen Lebensfunctionen ſchon urſprünglich eine gegeben, die das ſpecifiſche natürliche Element bildet, in welchem der gemeinſame Cultus ſich realiſirt. Es iſt dieß **die Kunſt**. Von

---

23) Daher iſt denn auch das **Gefühl** die Grundform der Andacht.

24) Im Weſentlichen derſelbe Proceß wie in der myſtiſchen ἅπλωσις. Man denke nur an den Uebergang der Andacht in den Zuſtand der Verzückung. Der entſprechende Hergang im Leiblichen, der des Schlafs, iſt ein ganz analoger. Eine eigenthümliche Vermiſchung der beiden Seiten dieſes Proceſſes, der geiſtigen und der phyſiſchen, erſcheint in dem magnetiſchen Schlafe.

ihr wird unmittelbar müſſen anerkannt werden, ſowohl daß ſie ein weſentliches Element des Staats, ſeinem wahren Begriffe nach, iſt, (ganz wie die Wiſſenſchaft,) als auch daß ſie, gleich ſehr ihrer eigenthümlichen Natur und ihrer geſchichtlichen Erſcheinung nach, auf der Höhe ihrer Entwickelung religiöſe Kunſt und näher in den Cultus aufgenommene Kunſt iſt. Dieß letztere iſt nach der einen Seite hin nur die Anwendung des allgemeinen Satzes auf die beſondre künſtleriſche Lebensthätigkeit, daß die ſpecifiſche Vollendung des menſchlichen Lebens als ſolchen überhaupt weſentlich eben in der Vollſtändigkeit ſeines Geſetztſeins, unter der religiöſen Beſtimmtheit beſteht, und ſomit auch die Vollendung der Entwickelung jeder beſondern Function deſſelben in ihrer Potentiirung zu einer religiös beſtimmten. Was aber hierin nicht ſchon unmittelbar mitliegt, die ſpecifiſche Beziehung der künſtleriſchen Function grade auf dieſes beſondre Moment, die Andacht und den Cultus, alſo grade auf das unmittelbar religiöſe Moment, dieß findet in der Natur dieſes letzteren ſelbſt ſeine Erklärung. Das Bedürfniß der Gemeinſamkeit nämlich, alſo der Trieb der Mittheilung iſt, wie wir bereits gefunden haben, in der Function der Andacht nothwendig mitgeſetzt. Aber dieſe Mittheilung, wenn ſie wirklich eine ſolche ſein ſoll, muß eben eine Mittheilung des Characteriſtiſchen des Zuſtands der Andacht ſein, alſo grade der ihm eigenthümlichen Unmittelbarkeit. Sie muß ſo erfolgen, daß dieſe Unmittelbarkeit wie einerſeits in dem Mittheilenden, der Mittheilung ungeachtet, erhalten, ſo andrerſeits dem Empfangenden mitgetheilt, in ihm hervorgerufen werde, — ſie muß mithin eine Mittheilung in unmittelbarer Weiſe ſein, oder concreter ausgedrückt, eine Mittheilung des Gefühls unter der Form des Gefühls an das Gefühl. Dieſer Forderung nun entſpricht nur Eine Gat-

tung des menſchlichen Handelns, dieſe aber grade auf ſpecifiſche Weiſe, das darſtellende Handeln, d. h. das künſtleriſche.[25]) Dieſes iſt gar nichts andres als eben die naturnothwendige Fortſetzung, d. i. Aeußerung jenes Zuſtandes des unmittelbaren Contacts unſers Bewußtſeins mit dem Urquell unſers Daſeins, wie er unter der Form des Gefühls als Andacht (im weiteſten Sinne des Worts) zuſtande kommt. Daher iſt mit der andächtigen Function, auch wo ſie noch ganz vorherrſchend eine blos individuelle iſt, ſchon urſprünglich in irgend einem Maaß, wenn auch noch ſo unentwickelt, eine darſtellende oder künſtleriſche Thätigkeit — bald überwiegend unter der Form der Productivität, bald überwiegend unter der der Receptivität, — mitgeſetzt, im andächtigen Gefühl ein Trieb zur Selbſtdarſtellung, (welcher nur die andre Seite des Triebes zur Selbſtmittheilung iſt,) ein Minimum plaſtiſcher Thätigkeit der Phantaſie, wenn auch die Bilder rein innerliche bleiben, welche ſie hervorzaubert. Und ſo vermittelt die andächtige Function dem immanenten Geſetz ihrer Natur gemäß ſich ſelbſt die Möglichkeit der Gemeinſchaftlichkeit, welche ſie ihrem Weſen nach fordert, durch die Erzeugung eines Aeußeren als Mediums jener Gemeinſchaftlichkeit, nämlich der Kunſt.

Wie ſo alle Andacht eine künſtleriſche iſt, ſo iſt alle Kunſt eine andächtige,[26]) — nicht blos eine religiöſe, — ſofern ſie nämlich wirklich Kunſt iſt, nicht ein bloßes Nachbilden, welches nicht von einer inneren Productivität ausgeht, ſondern von einer Berechnung für außer ihm ſelbſt

---

25) Das Kunſtwerk iſt überhaupt eben der unmittelbare Ausdruck des Innern im Aeußern, des Geiſtes in der Materie.

26) Nämlich in dem weiten Sinne des Worts, in welchem wir es hier durchgängig gebrauchen, ſo daß es die Naturandacht mit einſchließt.

liegende Zwecke, was mit dem eigenthümlichen Weſen der Kunſt in gradem Widerſpruch ſteht. Nichts deſto weniger iſt der geſchichtlich gegebene Unterſchied der profanen Kunſt und der heiligen ein an ſeinem Ort wohlbegründeter. Er entſpricht dem Unterſchiede der Naturandacht und der Gottesandacht, und hat in ihm ſeine Wurzel. Schon eben deshalb aber iſt er auch ein aufzuhebender, und die vollendete Kunſt nur diejenige, in welcher die profane und die heilige Seite durch die Aufnahme der erſteren in die letztere in gegenſeitiger Durchdringung vollſtändig in einander aufgegangen ſind. Die profane Kunſt iſt nämlich der unmittelbare Ausdruck des Naturgefühls, die heilige Kunſt der unmittelbare Ausdruck des Gottesgefühls.[27] Aber um wahr zu ſein im vollen Sinne des Worts müſſen ja beide Naturgefühl und Gottesgefühl jedes in dem andern mitgeſetzt ſein. Das Gleiche gilt deshalb auch von ihren unmittelbaren Ausdrücken. Die vollendete Kunſt darf weder einſeitig das Naturgefühl allein, noch auch einſeitig das Gottesgefühl allein ausſprechen und anſprechen. Die Verwerfung der erſteren Seite dieſer Alternative bedarf hier keiner ausdrücklichen Begründung; aber auch eine Kunſt, die ſchlechthin ausſchließlich das Gottesgefühl ausſpräche und anſpräche, wäre eine ſchlecht aſcetiſche, gehörte einer ſich außer aller Beziehung zum Leben haltenden, folglich krankhaften Frömmigkeit an. Ihre Aufgabe, wenn ſie auch thörichtermaaßen geſtellt würde, wäre ohnehin nie auf vollſtändige Weiſe vollziehbar, weil ihre Lösbarkeit ſchlechterdings das Vorhandenſein ſolcher Darſtellungsmittel vorausſetzt, die in keiner Weiſe der Naturſeite des Daſeins angehören; denn ſo

---

27) Nicht der Gegenſtand der Darſtellung beſtimmt den Unterſchied zwiſchen beiden.

lange überhaupt Naturverhältniſſe dargeſtellt werden, zu welchem Zwecke auch immer, wird ihre Darſtellung auch unvermeidlich in irgend einem Maaße das Naturgefühl aufwecken, und in deſto größerem je gelungner ſie iſt. Die vollendete Kunſt wird vielmehr die ſein, welche freilich auf vollſtändige Weiſe das Gottesgefühl aus- und anſpricht, aber ſo, daß ſich daſſelbe ebendamit zugleich unmittelbar und ſchlechthin als Naturgefühl beſtimmt, und umgekehrt. Die vollendete Kunſt iſt, gleichviel wie man es ausdrückt, die geheiligte profane oder die profanirte[28]) heilige Kunſt; diejenige, in welcher das Natürliche und das Göttliche auf unmittelbare Weiſe ſchlechthin in einander erſcheinen. Erſt in dieſer Vereinigung beider Seiten iſt die Kunſt, was wir ſchon früher als den Gipfel ihrer Vollendung erkannt haben, zu einer ſchlechthin religiöſen potentiirt.[29])

Wir kehren zu unſerm Hauptſatz zurück, daß die Kunſt das eigenthümliche Element iſt, in welchem die Andacht ſich realiſirt, und ſich die ihrer Natur weſentliche Gemeinſamkeit vermittelt. Daher iſt es nun näher die Gemeinſamkeit und zwar die vollſtändige, d. h. die organiſche (denn nur dieſe iſt die ſchlechthin vollſtändig vollzogene,) Gemeinſamkeit der künſtleriſchen Functionen, des Kunſtlebens, worin die

---

28) In dem Sinne nämlich, daß die Myſterien für Alle geöffnet ſind.

29) Und auch nicht etwa inſofern läßt ſich in der vollendeten Kunſt noch ein Unterſchied zwiſchen der profanen und der religiöſen feſthalten, als doch die künſtleriſchen Functionen wenigſtens verſchiedene Ausgangspunkte haben, nämlich bald von dem Naturgefühl ausgehen, bald von dem Gottesgefühl. Denn da hier in beiden Fällen ein unmittelbares Umſchlagen des einen Gefühls in das andre gedacht werden muß, ſo ſind in der Wirklichkeit allemal beide in einander, und das Reſultat des Proceſſes kann in beiden Fällen, wiewohl es auf entgegengeſetzten Wegen zu Stande kommt, immer nur daſſelbe ſein.

Gemeinſamkeit der Andacht ſich auf vollendete Weiſe realiſirt. Die Andacht poſtulirt demnach zu ihrer Verwirklichung, wie ſie ihrem Begriffe wahrhaft entſpricht, eine organiſche Gemeinſamkeit, einen Geſammtorganismus des Kunſtlebens. Dieſe Forderung aber iſt nicht etwa eine der Kunſt an ſich fremde und äußerliche, ſondern ſie iſt eine der Idee der Kunſt als ſolcher nothwendig einwohnende; denn die Kunſt iſt in allen ihren mannichfaltigen Formen weſentlich nur Eine, und ſie iſt deshalb nur in dem Maaße realiſirt, in welchem dieſe ihr an ſich eigene Einheit auch in der Wirklichkeit vollzogen iſt als Organismus. Die Andacht und die Kunſt begegnen ſich alſo hier in ihren Forderungen, und jenes organiſche Gemeinweſen des Kunſtlebens, jenes Pantheon der Künſte, wie es von der einen Seite die Vollendung der Kunſt als ſolcher iſt, ſo iſt es von der andern Seite der Cultus in ſeiner Vollendung, die totale Gemeinſamkeit des Gottesdienſts, in welcher alle andächtigen Functionen auf der einen Seite und alle künſtleriſchen auf der andern zur organiſchen Einheit zuſammengefaßt ſind. In dieſem Punkte der Vollendung nun, welcher gleich weſentlich die Vollendung des Cultus und die der Kunſt iſt, fallen dieſe beiden, Cultus und Kunſt, ſchlechthin zuſammen, und bleiben nur noch verſchiedene Namen für dieſelbige Sache. Die Gemeinſamkeit des Kunſtlebens iſt hier an ſich ſelbſt der gemeinſame Gottesdienſt, und auch in der Sphäre des Cultus, in derjenigen, welche ſich am allerentſchiedenſten als eine der Kirche eigenthümliche gibt, iſt ſomit keine Spur der Kirche mehr übrig, ſondern auch in ihr iſt jeder Punkt von der Gemeinſchaft eingenommen, welcher die Kunſt eigenthümlich angehört, von dem Staate.

Dieſes Ziel der Vollendung iſt übrigens zur Zeit noch nicht von ferne erreicht, und der thatſächliche Stand der

Dinge iſt deshalb ein ganz andrer. Erreicht kann das Ziel auch gar noch nicht ſein; denn es fehlen ja ſelbſt die Vorbedingungen ſeiner Erreichbarkeit noch, die Verſöhnung einerſeits der Naturandacht und der Gottesandacht und andrerſeits der profanen und der heiligen Kunſt und (was nur ein andrer Ausdruck für dieſelbe Sache iſt,) die vollendete Entwickelung beider, der Andacht und der Kunſt. Anfangs freilich iſt jener ebenbezeichnete Gegenſatz ein unbewußter und deshalb einer Verſöhnung gar nicht bedürftiger, ſo lange nämlich die Religion Naturreligion iſt. Im Heidenthum ſind daher Naturanbetung und Gottesanbetung, profane und heilige Kunſt, und darum auch Kunſtleben und Cultus ſelbſt (Kunſtwerk und Götterbild, Kunſtſchauſpiel und Götterfeſt) 30) unmittelbar Eins. Sobald aber die ſupernaturaliſtiſche Religion die naturaliſtiſche durchbricht, tritt auch ſofort unſer Gegenſatz in's Bewußtſein, und nun gehen Kunſtleben und Cultus, ihres engen Verwandtſchaftsverhältniſſes ungeachtet, (denn beide, und ſie allein, theilen die Andächtigkeit, die unmitelbar religiöſe Beſtimmtheit mit einander,) in bittrem Haß dualiſtiſch auseinander. Die Naturandacht, über ihrer Naturſeite die ihrem Weſen als Andacht gleich ſehr integrirende ſupernaturale Seite verkennend, fixirt ſich als Kunſtleben, und die Gottesandacht, ebenmäßig über ihrer ſupernaturalen Seite die ihrem Weſen gleich ſehr integrirende Naturſeite vergeſſend und verachtend, fixirt ſich als Cultus. Weil aber das Kunſtleben jetzt, nachdem das Religiöſe die engere Bedeutung eines auf Gott in ſeinem Unterſchiede von der Natur Bezogenen erhalten hat,

---

30) Auch die chriſtliche Schaubühne des Mittelalters war eine gottesdienſtliche. Hier wie dort im heidniſchen Alterthum war die Einheit der Schaubühne und des Cultus nur die noch unmittelbare.

ſeine religiöſe Natur nicht anerkennen will, ſo ſtößt es die heilige Kunſt als ein ihm fremdartiges Element von ſich aus, und beſchränkt ſich mit Bewußtſein auf die profane Kunſt, dieſe ſtreng als ſolche feſthaltend. Und weil auf der andern Seite der Cultus ſeiner Natur nach ohne Kunſt gar kein Beſtehen hat, ſo eignet er ſich, ungeachtet er, hartnäckig ſeine eigne Abſtammung verkennend, nicht Kunſt ſein will, die heilige Kunſt an, und betrachtet ſie als ihm auf eigenthümliche Weiſe zugehörig, wobei er den Schein um ſo mehr für ſich hat, da dieſelbe von dem Kunſtleben aus ſeinem Kreiſe ausgewieſen worden iſt. So dringt doch auch jetzt in das Gebiet des Cultus die Kunſt ein, und es gibt hiermit neben der profanen Kunſt auch eine gottesdienſtliche. Eine Einheit des Kunſtorganismus iſt dadurch ausgeſchloſſen; wohl aber ſtreben beide Seiten jenes Dualismus, ſich jede für ſich zu einem Geſammtorganismus der Kunſt zu entfalten, die profane Kunſt als Schaubühne, die gottesdienſtliche als kirchlicher Cultus. Und hier ſcheint nun freilich die Kirche den Cultus als eine ihr ſchlechthin eigenthümliche Function zu beſitzen und mit ihm zugleich ein ihr ſchlechthin eigenthümliches Gebiet in dem Umfange der Kunſt, das Gebiet der kirchlichen Kunſt. Allein dieſer Beſitz iſt ein blos vorübergehender, weil der Gegenſatz, auf welchem er beruht, nothwendig als ein allmälig verſchwindender gedacht werden muß, der Gegenſatz einerſeits zwiſchen der Naturandacht und der Gottesandacht und andrerſeits zwiſchen der profanen und der heiligen Kunſt. Die Spannung dieſes Gegenſatzes läßt nothwendig mehr und mehr nach, indem beide Seiten deſſelben durch die ſtätig zunehmende Macht des religiöſen Princips, d. h. der Wirkſamkeit der Erlöſung in dem menſchlichen Leben, mehr und mehr zum Bewußtſein um ihre ſpecifiſche Einheit in der ihnen, wenn gleich An-

ſangs unbewußterweiſe, gemeinſamen religiöſen und näher andächtigen Beſtimmtheit, und damit um ihre weſentliche Zuſammengehörigkeit, gelangen, bis zuletzt der Gegenſatz vollſtändig aufgelöſt iſt. Innerhalb des Gebiets der Erlöſung legt die Geſchichte von der Thatſächlichkeit dieſes Verlaufs auf unverwerfliche Weiſe Zeugniß ab. Jenes anfängliche feindſelig ſpröde ſich gegenſeitig abſtoßen des Kunſtlebens überhaupt und des Cultus erweicht ſich zunächſt zu dem Gegenſatze zwiſchen profaner und gottesdienſtlicher Kunſt, und je länger dieſe beiden neben einander hergehen, deſto fließender wird ihr Unterſchied, deſto homogener werden ſie einander in ihren concreten Geſtaltungen.

Auch hier bildet das Verhältniß des Anſich-Menſchlichen oder Natürlichen und des Religiöſen, deren Gegenſatz aufzuheben das große Werk der Erlöſung in der Geſchichte iſt, die Angel, um die ſich alles wendet. So lange es noch ein Außereinander beider gibt, ſo lange ſind auch die Schaubühne und der kirchliche Gottesdienſt noch außer einander, ja einander entgegengeſetzt. Sind aber erſt das Anſich-Menſchliche und das Religiöſe auf wahrhafte Weiſe gegenſeitig in einander aufgegangen, dann ſind auch Schaubühne und Cultus Eins, die Gemeinſamkeit des Kunſtlebens in ihrer vollendeten Organiſation iſt an ſich ſelbſt der gemeinſame Gottesdienſt, oder auch umgekehrt der gemeinſame Gottesdienſt iſt an ſich ſelbſt der Geſammtorganismus des gemeinſamen Kunſtlebens. In dieſem Zielpunkte der Entwickelung iſt dann auch aus dem Gebiete der Kunſt die eigenthümlich kirchliche Kunſt wieder verſchwunden, die ohnehin ſchon jetzt die Weiſſagung ihrer Vergänglichkeit auf untrügliche Weiſe an der Stirn geſchrieben trägt, darin daß ſie gar keine eigenthümlichen Darſtellungsmittel beſitzt, ſondern in dieſer Beziehung ſchlechterdings bei der profanen Kunſt zu Lehen gehn

muß. Auch der Cultus gehört in ſeiner Vollendung, weil er in ihr mit der Kunſt als ſolcher zuſammenfällt, mit dieſer dem Staat an, der eben in dem vollendeten Cultus den Triumph ſeiner eignen Vollendung feiert. Ein gottesdienſtliches Inſtitut gibt es allerdings in dem vollendeten Staat; aber dieſes iſt nicht ein ihm als ſolchem fremdes, das nur in ihm, nicht zugleich weſentlich von ihm wäre, ſondern es iſt ein ihm ſchlechthin integrirendes, und dieß auch wiederum nicht etwa als ein ihm erſt integrirend gewordenes, nicht als ein zu ſeinen urſprünglichen natürlichen Momenten erſt nachträglich als Ergänzung hinzugekommenes, ſondern als die freie Entfaltung eines ſeiner ſchlechthin urſprünglichen Momente. Nicht etwa iſt in dieſem Endpunkte der Entwickelungsreihe der kirchliche Cultus in den Staat aufgenommen; ſondern was an dem Cultus Kirchliches war, das iſt durch die geſchichtliche Bewegung ſeiner eignen Entwickelung an ihm aufgehoben, und nur das Natürliche daran, die Kunſt iſt übrig geblieben. Den Cultus im kirchlichen Sinne genommen iſt zu ſagen: nicht das Kunſtleben iſt Cultus geworden, ſondern der Cultus Kunſtleben, nämlich Kunſtleben in ſeiner vollſtändig organiſirten Gemeinſamkeit, wie es eine ſolche jetzt in der Schaubühne anſtrebt, die aber, wenn gleich ihr geſchichtlicher Anſatzpunkt, erſt ein ganz dürftiges und dabei verzerrtes Analogon derjenigen vollkommenen Geſtaltung iſt, die da werden ſoll, und in der einſt der kirchliche Cultus vollſtändig aufgehen und hiermit zugleich als ſolcher untergehen ſoll, als in der vollendeten Verwirklichung ſeines eigenſten Weſens und ſeiner innerſten Wahrheit.

Wenn nun ſo dem Staat in ſeiner Vollendung nächſt dem religiöſen Unterricht und der religiöſen Zucht auch noch der Cultus anheimfällt, wenn er mit Einem Worte über-

haupt das menſchliche Leben in ſeiner vollſtändigen Totalität umſchließt: wo bleibt dann noch ein Raum übrig für die Kirche, wo auch nur noch Ein Punkt, auf dem ſie ſich anbauen könnte neben dem Staat? Und wie kann es uns da noch wundern, daß ſich nirgends ein der Natur der Kirche auf eigenthümliche Weiſe entſprechendes äußeres Element entdecken läßt, das ſie ſich aneignen könnte, um daraus ihrer inneren Seite zu ihrer Verwirklichung einen angemeſſenen Leib zu formen? Der vollèndete Staat ſchließt die Kirche ſchlechthin aus. Was dieſe von Weſenhaftem enthielt das trägt er in ſich als die reiſe Frucht ſeiner eignen Lebensentwickelung, bei der freilich die Kirche als ein nothwendiger geſchichtlicher Factor mitgewirkt hat; was ihr nach der Vollendung des Staats noch bliebe, wenn ſie ſelbſt dann noch bleiben könnte, wäre nur die negative Größe der Widerſprüche ihrer eigenthümlichen Form mit ihrem urſprünglichen Inhalt, welche ihr eigner geſchichtlicher Proceß zu ihrer ganzen ſchneidenden Schärfe, d. h. zum Tode der Selbſtvernichtung ausgebildet hat.

§ 6.

Was die Erfahrung in ausnahmsloſer Allgemeinheit beſtätigt, das liegt hier nach ſeiner inneren Nothwendigkeit aufgedeckt vor Augen, ein Mal daß die Kirche ihren Begriff nicht anders feſtzuhalten vermag als in der Entgegenſetzung gegen den Staat, und ſodann daß ſie es auf keinem andern Wege verſuchen kann, ſich zu verwirklichen, als im Kampfe mit dem Staat.

Urſprünglich zwar erfaßt die Kirche ihren Begriff nicht im Gegenſatz gegen den Staat als ſolchen, ſondern im Gegenſatz gegen die Welt (ſ. unten § 7. 9.), d. h. gegen das nicht auf Gott bezogene, rein natürlich gefaßte Daſein. Der Welt ſetzt ſie ſich entgegen, von dem Staat will ſie

ſich nur unterſcheiden. Aber dieſen guten Willen vermag ſie nicht feſtzuhalten. Denn was kann es doch ſein, was die religiöſe Gemeinſchaft, d. h. hier nur ganz im Allgemeinen die Geſammtheit der innerlich durch ein religiöſes Band auf eigenthümliche Weiſe unter einander Verbundenen, in irgend einem Falle beſtimmt, den Staat von ſich ſelbſt zu unterſcheiden, d. h. in der Gemeinſchaft, welche ſie als politiſche gegeben vorfindet, nicht diejenige anzuerkennen, welche ſie ſelbſt ſein will, und doch, auch ihrem eignen Bewußtſein zufolge, nie wirklich zu ſein vermag, alſo ſtets vergeblich ſucht? Gewiß nur dieſes, daß ihr der Staat als ſich ſelbſt nicht auf Gott beziehend erſcheint, d. h. poſitive ausgedrückt als von Gott abgewendet, kurz als Welt; denn die Frömmigkeit kann freilich gar nichts im Leben, auch das Kleinſte nicht, als ein nicht weſentlich auf Gott zu beziehendes anerkennen. Sofern alſo die religiöſe Gemeinſchaft in dem Staat noch Welt ſieht, aber auch nur inſofern, wird ſie ſich allerdings in der Möglichkeit nicht nur, ſondern ſogar in der Nothwendigkeit befinden, ſich ſelbſt (als Kirche) von dem Staat zu unterſcheiden. Allein eine ſo motivirte Unterſcheidung iſt augenſcheinlich keine **bloße** Unterſcheidung, ſondern eine poſitive Entgegenſetzung, wenigſtens eine relative. Und ſo zeigt ſich auch von hier aus die Exiſtenz der Kirche, weil ſogar ihres Begriffs, wieder als bedingt durch das Weltſein (ſei es nun ein totales oder nur ein partielles) des Staats, d. h. durch ſein Zurückgebliebenſein hinter der ſeinem Begriff entſprechenden Vollendung. Wird der Unterſchied von Staat und Kirche ſchlechterdings in keiner Weiſe als ein wirklicher Gegenſatz gefaßt, ſo bleibt ſofort für die Kirche kein Ort mehr übrig. Daß aber aus dem Begriff des **vollendeten** Staats (als ſolchen) jeder Gegenſatz gegen die Kirche nothwendig auszuſchließen iſt, das werden

auch diejenigen nicht in Abrede ſtellen, die über der Unterſcheidung zwiſchen dem Staat und der Kirche am unerbittlichſten halten, wofern ſie nur überhaupt dem religiöſen Intereſſe ſein Recht widerfahren laſſen. Und grade in unſern Tagen ſtellt man ja ganz allgemein die Forderung, bei der Behauptung jenes Unterſchiedes dennoch jeden Gegenſatz der Unterſchiedenen unbedingt zu negiren, — von einem ſehr richtigen Gefühl geleitet, das nur ſich ſelbſt noch nicht verſteht.

Bei dieſer bloßen Entgegenſetzung zwiſchen ſich und dem Staate iſt nun laut der Geſchichte die Kirche nie ſtehn geblieben. Sie konnte es auch nicht, wenn ihr anders an ihrer eignen Exiſtenz etwas lag. Der Gegenſatz mußte wirkſam, er mußte zum Kampf werden. Nur im Kampfe mit dem Staat kann die Kirche es wenigſtens verſuchen, ſich ein äußeres Daſein zu geben. Da ſie nämlich eines ihr eigenthümlichen äußeren Elements zu ihrer Verwirklichung völlig entbehrt, ſo iſt die Möglichkeit einer ſolchen für ſie überhaupt nur unter der Vorausſetzung eines Eingriffs in fremdes Eigenthum denkbar. Nur dadurch eröffnet ſich für ſie, wenigſtens auf den erſten oberflächlichen Blick, eine Möglichkeit, ein Material zu ihrer Veräußerlichung zu erlangen, daß ſie in das natürlich-menſchliche Leben hinübergreift, und die Elemente deſſelben an ſich zieht, d. h. ſie dem Staate entreißt, dem ſie urſprünglich und weſentlich eignen. Dieß thut ſie denn auch ihrer natürlichen Scheu vor dieſem Gebiete ungeachtet, der Macht des Selbſterhaltungstriebes nachgebend. Und hierbei muß ſie weit greifen. Denn da ihre innere Seite, das fromme Leben, wiewohl es als ſolches ausdrücklich unter der einzigen Beſtimmtheit der Beziehung auf Gott geſetzt iſt, doch je geſunder es iſt deſto mehr die Totalität des menſchlichen Lebens überhaupt, nach

dieſer Einen Seite hin, umſpannt, ſo bedarf ſie um ſich einen Leib zu geben von den natürlichen Elementen des menſchlichen Lebens nicht weniger als ihre Totalität. Was ſie eigentlich möchte iſt, die ganze Naturſeite des menſchlichen Lebens an ſich zu reißen, ihr ihre natürliche, d. i. nazionale Beſtimmtheit abzuſtreifen, und ſie unter der ausſchließlich religiöſen Beſtimmtheit, d. h. kirchlich zu reconſtruiren, — die Natur vollſtändig zu entnaturaliſiren und zu verkirchlichen, — den Staat als ſolchen aufzulöſen und als Kirchenſtaat wieder aufzubauen, — eine Theokratie zu errichten, und zwar eine Welttheokratie. Dieß iſt die Aufgabe, welche die Kirche, um ſich in der Welt zu realiſiren, ſich ſtellt; und ſo muß denn wohl, je kräftiger ihr eignes Leben iſt, deſto heftiger zwiſchen ihr und dem Staat ein Kampf auf Tod und Leben entbrennen. Es iſt freilich an ſich ein ſehr gerechter Vorwurf, wenn man die Kirche darüber anklagt, daß ſie durch unbefugtes Eingreifen in das ſ. g. Weltliche und in die politiſche Herrſchaft, durch die Aufnahme von ihrer Natur fremdartigen Elementen in ſich u. dergl. m. ſich ſelbſt verweltliche und ſomit verderbe; aber unterlaſſen kann ſie dieß Unrecht wirklich nicht, wenn ſie überhaupt exiſtiren will. Gelingen kann ihr jedoch die Löſung jener Aufgabe auch nicht. Schon deshalb nicht, weil ein ſolches Beginnen der urſprünglichen Anlage und Ordnung dieſer irdiſchen Schöpfung ſtracks zuwiderläuft. Dieſes urſprüngliche Geſetz der Schöpfung macht ſich eben darin geltend, daß dieſes Thun der Kirche, in demſelben Maaße, in welchem es vorwärts ſchreitet, ſelbſt ſeinen Erfolg rückgängig macht. Indem die Kirche ſich ſolchergeſtalt erbaut, arbeitet ſie an ihrer eignen Auflöſung. Denn weil die Elemente des natürlich-menſchlichen Lebens immer unter der nazionalen Beſtimmtheit geſetzt und mit den Differenzen, die in dieſer liegen, behaftet ſind, ſo

erweiſen ſie ſich, je vollſtändiger dieſe nazionalen Differenzen ſich entfalten, deſto deutlicher für die Kirche nicht nur als ein unbrauchbares Material, ſondern auch als ein in ſie ſelbſt hineinverpflanztes Princip des inneren Zwieſpalts und der Desorganiſation, als ein ſie zerſetzendes Agens. In demſelben Verhältniß, in welchem es der Kirche gelingt, das natürliche Leben in ſich hineinzuziehen, nimmt ſie in ihren eignen Organismus ein dieſen zerfreſſendes Gift auf; in demſelben Verhältniß, in welchem ſie den Staat verkirchlicht und ſich zu einem Kirchenſtaat aufbaut, wird ſie ſelbſt ein Staat und ſomit ihrem eignen Begriffe disparat.

§ 7.

Im Bisherigen ſind wir von der Seite des anſich- oder allgemein-menſchlichen Lebens ausgegangen, um zu ermitteln, ob der Begriff der demſelben eigenthümlich entſprechenden Gemeinſchaft, des Staats, noch Raum übrig laſſe für eine Kirche neben dieſen. Wir mußten dieß verneinen, und für den Zuſtand der Vollendung des menſchlichen Lebens die Kirche aufgeben. Ganz das gleiche Ergebniß dringt ſich uns aber auch auf, wenn wir von der andern Seite ausgehen, von dem religiöſen Leben, und, den Begriff deſſelben ſcharf im Auge behaltend, unterſuchen, welche Form der Gemeinſchaft als die ihm weſentliche und auf eigenthümliche Weiſe entſprechende anerkannt werden müſſe, namentlich ob die kirchliche. Auch in dieſer Richtung ausgehend werden wir bei dem Reſultat anlangen, daß das religiöſe Leben grade ſeiner eigenthümlichen Natur zufolge ſeine wahre und volle und ſomit befriedigende Verwirklichung in der Kirche nicht finde, ſondern allein im Staat. Dabei werden wir durchgängig das religiöſe Leben ſofort unter der concreten Beſtimmtheit auffaſſen, in welcher es allein als ein in ſich

ſelbſt ſchlechthin wahres und der Vollendung fähiges geſchichtlich gegeben iſt, d. h. als das chriſtliche.

Stellen wir uns nun dieſes religiöſe Leben als in einer Kirche verwirklicht vor, ſo denken wir hiermit daſſelbe rein als ſolches, als ein rein und ausſchließlich religiöſes vorhanden, die religiöſen Zwecke rein als ſolche geſtellt und realiſirt. Dieſer Zuſtand, wenn er auch überhaupt realiſirbar wäre, würde aber ſo weit davon entfernt ſein, ein Zuſtand der Vollendung des religiöſen Lebens zu ſein, daß er vielmehr ein relativ irreligiöſer ſein würde. Die religiöſen Zwecke rein als ſolche ſich ſetzen, heißt eben ſie auf irreligiöſe Weiſe ſetzen. Denn ſo gefaßt können ſie nur von einer Frömmigkeit [31]) ausgehen, die ſich gleichgültig verhält gegen ihre Bethätigung und ihre äußere Darſtellung und Verwirklichung, und zwar — worauf die Frömmigkeit überhaupt und die chriſtliche inſonderheit ſpecifiſch gewieſen iſt, — in dem allgemein- oder an ſich-menſchlichen Leben, — alſo nur von einer in ſich höchſt unerleuchteten ſowohl als unkräftigen Frömmigkeit. Man mag wohl ſagen, die Kirche ſei eine Anſtalt für das innere und ewige Wohl der

---

31) Dieſe Frömmigkeit wird ſehr charakteriſtiſch gezeichnet von Hegel, Philoſ. der Rel., I. S. 173: „Dieſe Vorſchriften, welche die Religion dem Individuum macht, können verſchieden ſein von den Grundſätzen des Rechts und der Sittlichkeit, die im Staate gelten. Dieſer Gegenſatz ſpricht ſich in der Form aus, daß die Forderung der Religion auf die Heiligkeit gehe, die des Staates auf Recht und Sittlichkeit; auf der einen Seite ſei die Beſtimmung für die Ewigkeit, auf der andern für die Zeitlichkeit und das zeitliche Wohl, welches für das ewige Heil aufgeopfert werden müſſe. Es wird ſo ein religiöſes Ideal aufgeſtellt, ein Himmel auf Erden gegen das Subſtantielle der Wirklichkeit; Entſagung der Wirklichkeit iſt die Grundbeſtimmung, Kampf und Fliehen. Der ſubſtantiellen Grundlage, dem Wahrhaften wird etwas Anderes, das höher ſein ſoll, entgegen geſetzt."

Menſchen. Richtig verſtanden hat dieſe Formel ihre gute Wahrheit; nur ſagt ſie ſo allgemein gehalten nichts der Kirche Eigenthümliches aus. Darum denkt man bei ihr immer ein „lediglich“ hinein, oder ſetzt hinzu, der Staat dagegen ſei die Anſtalt für das äußere und zeitliche Wohl der Menſchen. Hiermit aber iſt der richtige Sinn jener Formel auch ſchon wieder verfälſcht. Denn wie ſonſt mag ſich doch die Sorge für das innere und ewige Wohl der Menſchen erfolgreich bethätigen, — und bethätigen muß ſie ſich doch, wofern die Frömmigkeit etwas taugen ſoll, — als durch die thätige Sorge für das äußere und zeitliche Wohl der Menſchen? Dieſes letztere nämlich kann ja doch vernünftigerweiſe in nichts andrem geſucht werden als in einem vollkommen geordneten Zuſtande der menſchlichen Gemeinſchaft, d. h. alſo in einem ſittlich vollkommenen, d. i. durch und durch religiöſen politiſchen Gemeinweſen, in welchem allein auch für die Entwickelung des inneren und ewigen Heils des Einzelnen die wahrhaft günſtigen Bedingungen gegeben ſind. Denn anders faßt doch auch der Staat ſelbſt den Begriff des zeitlichen und äußeren Wohls nicht. Auch er denkt dabei nicht an das, was das ſinnlich und egoiſtiſch geſinnte Individuum ſein zeitliches Glück nennt, ſondern immer nur an das Wohlergehen der Gemeinſchaft überhaupt, an ihre Geſundheit als Gemeinſchaft, welche, wie auch der Staat wohl weis, eben in nichts andrem beſteht als in der wahrhaft vernünftigen oder ſittlichen Organiſation und Bewegung derſelben. Daher hat ſich auch innerhalb des Chriſtenthums in der Wirklichkeit die Sache niemals ſo geſtellt wie wir oben den Fall ſetzten. Anfangs hat die Kirche zwar es ſich nicht eigentlich als einen ihrer Zwecke geſtellt, Bürger für den Staat zu erziehen; dafür hat ſie jedoch deſto ſtärker daran gedacht, auf unmittelbare Weiſe auf den Staat ein-

zuwirken, ihn zu beherrſchen. Nachdem ſie aber ein Mal einen chriſtlichen Staat erzogen hatte, hat ſie es ſich auch immer mehr zur Aufgabe gemacht, chriſtliche, d. h. eben rechte Bürger für den Staat zu erziehen, und eben hiermit ihre Beſchränkung auf die religiöſen Zwecke als ſolche immer mehr aufgegeben, wiewohl im Widerſpruch mit ihrem eigenthümlichen Begriffe. Eben damit legt ſie denn ſelbſt ein Zeugniß ab von ihrer Unangemeſſenheit zu der Natur des religiöſen Lebens.

Wir dürfen hierbei noch nicht ein Mal ſtehn bleiben. Nicht nur darum iſt die Kirche nicht die der Natur des religiöſen Lebens angemeſſene Form, weil daſſelbe in ihr nur rein als ſolches verwirklicht werden könnte, ſondern auch darum nicht, weil ſie überhaupt eine beſondre Form des menſchlichen Lebens iſt. Das religiöſe Leben und näher das chriſtliche bedarf zu ſeiner Verwirklichung gar nicht irgend einer beſondern Form, ja noch mehr, es kann eine ſolche ſchlechterdings nicht dulden. Die Kirche bildet nur eine beſondre Seite des menſchlichen Lebens; der religiöſe Geiſt aber, das religiöſe Leben und näher der chriſtliche Geiſt, das chriſtliche Leben iſt ſchlechthin allſeitig; es liegt weſentlich in ſeiner Natur, das ganze menſchliche Leben zu durchdringen, ſich aller Formen zu bemächtigen, in welchen daſſelbe ſich bewegt, in ihnen allen ſich zu realiſiren. Deshalb iſt die Kirche eine viel zu enge und beſchränkte Form für den unendlich reichen und mannichfaltigen Inhalt des religiöſen, namentlich des chriſtlichen Lebens. Es iſt dem chriſtlichen Leben überhaupt gar keine beſondere Form angemeſſen, ſondern einzig und allein die ganz allgemeine Form, welche die natürliche und natürlich nothwendige des menſchlichen Lebens überhaupt iſt, d. h. immer wieder der Staat. Grade dem Religiöſeſten muß dieß am gewiſſeſten

feſtſtehen; denn er am allermeiſten iſt ſich ja ſeiner Religioſität bewußt nicht als eines **einzelnen** Moments ſeines Lebens, ſondern als der **ſpecifiſchen** Beſtimmtheit ſeines **ganzen** Lebens überhaupt; grade ihm muß daher der Gedanke am allerfernſten liegen, daß es für das religiöſe Leben bei ſeinem normalen Stande eine **beſondre**, von der des menſchlichen Lebens als ſolchen verſchiedene Form der Gemeinſchaft wir wollen gar nicht ſagen, geben müſſe, ſondern auch nur geben könne. Er wird ſich niemals davon überzeugen können, daß das menſchliche Leben, welches eben ſpecifiſch dadurch, daß es ein religiöſes iſt, ein wahrhaft menſchliches iſt, um ſich als religiöſes, d. h. eben als ſpecifiſch menſchliches zu verwirklichen, hierzu eine andre Form erfordern, ja auch nur zulaſſen ſollte als eben die ſpecifiſche Form ſeines äußeren Daſeins ſelbſt, d. i. den Staat. Freilich ſo lange der Begriff des Staats noch nicht in ſeiner Wahrheit aufgefaßt wird, ſondern als der eines Inſtituts für blos irdiſche Zwecke, erſcheint natürlich die Kirche als ſchlechthin unentbehrlich; allein dann wird nothwendig gleichmäßig auch das religiöſe Leben als ein relativ unkräftiges und überhaupt auf unvollkommene Weiſe vorgeſtellt. Denn entweder wird die in ſeiner Natur geſetzte Aufgabe in Abſicht auf das natürlich-menſchliche Leben nur unvollſtändig erkannt, ſo daß ein größeres oder geringeres Gebiet dieſes letzteren als von jenem nicht zu durchdringen vorgeſtellt wird, oder es wird dem religiöſen Leben nicht das zur Eroberung des ganzen Umfangs des natürlich-menſchlichen Lebens erforderliche Maaß von Kraft zugetraut. Immer wird in dieſem Falle das religiöſe, d. h. näher das chriſtliche Leben noch als different von dem allgemein-menſchlichen als ſolchem betrachtet, oder vielmehr als mit ihm im Gegenſatz begriffen. Denn ſelbſt wenn man die Unterſcheidung beider

ſo meinte, daß das allgemein-menſchliche Leben nur als eine niedere Potenz gefaßt würde im Vergleich mit dem chriſtlichen, ſo fixirt man dann doch dieſe Unterſcheidung für den geſammten Verlauf der Entwickelung; und wenn es ſich nun fragt, warum die niedere Stufe nicht im Stande ſein ſoll, ſich zur Potenz der höheren zu entwickeln, ungeachtet des ihr mitgetheilten Princips der Erlöſung: ſo kann man den Grund davon doch nur in einer poſitiven Fehlerhaftigkeit derſelben finden, nicht in ihrer Inferiorität für ſich allein. Immer alſo iſt die Annahme der Nothwendigkeit des bleibenden Beſtehens einer Kirche neben dem Staat bedingt durch eine Mangelhaftigkeit der Vorſtellung von der Natur des religiöſen Lebens ſelbſt, bei der es als ein nach der Strenge ſeines Begriffs nicht vollziehbares gedacht wird, und dieſe Annahme fließt alſo ſelbſt aus einer relativen Unkräftigkeit der Frömmigkeit in dem urtheilenden Subject.

Wir thun noch einen Schritt weiter, und ſagen: auch darum kann die Kirche nicht die dem religiöſen Leben angemeſſene Form der Verwirklichung ſein, weil ſie überhaupt keine an dem menſchlichen Daſein urſprüngliche Form iſt. Grade von dem eigenthümlich chriſtlichen Standpunkte aus erſcheint dieſes Bedenken in ſeinem vollen Gewicht. Die Erlöſung in Chriſto und das Evangelium von derſelben wenden ſich nämlich allerdings als um ihren Angelpunkt um den Gegenſatz von Natur und Gnade. Von dieſem Gegenſatz, ihn in ſeiner ganzen Schärfe aufnehmend, geht das Chriſtenthum unmittelbar aus; aber es faßt ihn — wenn gleich in ſeinem Anfangspunkte als einen totalen, — nicht als einen abſoluten, unauflösbaren auf. Es geht von ihm aus nicht um ihn ſtehen zu laſſen, ſondern um ihn zu bewältigen und ſchlechthin aufzuheben. Eben ſo beſtimmt als

es Natur und Gnade einerſeits einander entgegenſetzt, bezieht es andrerſeits beide auf einander, und dieſe ihre Correlation faßt es eben ſo nachdrücklich als eine weſentliche auf wie den Gegenſatz zwiſchen ihnen. Es betrachtet die Natur nicht als etwas, was durch die Gnade vernichtet oder doch als Natur vernichtet werden ſoll, — ſondern im Gegentheil als ein in ſich verdorbenes Werk Gottes, das durch die Gnade wiederhergeſtellt werden ſoll, und zwar dieß in höchſter Potenz, ſo daß die Wiederherſtellung mehr iſt als eine bloße Wiederherſtellung, weſentlich zugleich abſolute Entwickelung. Und ebenſo weis es von der Gnade nicht anders als daß eben dieſes ihre ſpecifiſche Beſtimmung, ihre Beſchaffenheit aber der Löſung dieſer Aufgabe ſpecifiſch angemeſſen ſei. Die Vollendung der Erlöſung durch Chriſtum iſt demnach die abſolute Wiederherſtellung der Natur in ihrer abſoluten Entwickelung (durch die Gnade nämlich), alſo die Verwirklichung eines menſchlichen Lebens, in welchem einerſeits keine Beſtimmtheit fehlen darf, welche in der menſchlichen Natur urſprünglich dem Keime nach lag, andrerſeits aber auch keine Beſtimmtheit ſich finden darf, welche in der menſchlichen Natur nicht ſchon urſprünglich ausdrücklich geſetzt war. Wer nun dieſen Kanon gelten läßt, der muß auch anerkennen, daß in dem Zuſtande der auf Erden vollendeten Erlöſung die Kirche keine Stelle finden, ſondern die Form des menſchlichen Lebens und der menſchlichen Gemeinſchaft keine andre ſein wird als eben die urſprünglich natürliche — der Staat. Denn das dürfen wir nach den obigen Erörterungen als feſtſtehend betrachten, daß die kirchliche Beſtimmtheit in der menſchlichen Natur als ſolcher durchaus nicht ſchon mitgegeben, ſondern erſt nachträglich zu der primitiven Form des menſchlichen Lebens hinzugekommen iſt, als eine relativ zufällige, nämlich

infolge einer durch die Sünde veranlaßten abnormen Entwickelung.

Auch wenn man weiter auf die Bedingungen der Exiſtenz der Kirche ſieht, wird es wiederum klar, daß von dem Zuſtande der vollendeten Erlöſung die kirchliche Form hinweggedacht werden muß. Der Begriff der Kirche iſt nämlich hervorgerufen durch das Bewußtſein der wahren Frömmigkeit um ihren Gegenſatz zu dem nicht auf Gott bezogenen, von ihm abgewendeten Leben, zu der Welt. Die kirchliche Form an der frommen Gemeinſchaft iſt nur der Schatten, den die Welt in ſie hineinwirft; nur dadurch wird ſie eine beſondre Gemeinſchaft, daß die allgemeine, natürliche Gemeinſchaft des menſchlichen Lebens ſich gegen die Frömmigkeit abgeſchloſſen hat. Fällt dieſe Abſchließung hinweg, ſo ſtürzt auch die Scheidewand zwiſchen beiden Gemeinſchaften zuſammen, und die fromme Gemeinſchaft fließt in die allgemein-menſchliche hinüber. Wenn nun ſo auf der einen Seite das Daſein der Kirche durch das Daſein der Welt bedingt iſt: ſo muß auf der andern Seite, vom Standpunkte des Glaubens an die Erlöſung aus, die Welt als immer mehr überwunden werdend und ſomit immer mehr verſchwindend, zuletzt aber völlig beſiegt, d. h. vollſtändig aufgehoben, wenigſtens innerhalb der chriſtlichen Gemeinſchaft, gedacht werden, ſo daß alſo die Vollendung der Erlöſung und der Hinwegfall der Kirche ſchlechthin unzertrennliche Vorſtellungen ſind. Dabei wäre es aber eine irrthümliche Meinung, wenn man — und dieß geſchieht ſehr gewöhnlich, — das weltüberwindende Princip der Erlöſung ausſchließlich in die Kirche und die zu überwindende Welt ausſchließlich in den Staat hineinverlegte. Sobald der Staat ſich einmal beſtimmt unter den Einfluß des Chriſtenthums, alſo der Erlöſung geſtellt hat, ſind beide Principien in bei-

den vertheilt, im Staat und in der Kirche. Anfangs freilich wirkt die Macht der Erlöſung überwiegend in der Kirche und die Macht der Welt überwiegend im Staat; aber im weiteren Verlauf des geſchichtlichen Proceſſes tritt nothwendig ein Punkt ein, von welchem ab das Verhältniß ſich gradezu umkehrt, ſo daß von nun an die Wirkſamkeit der Erlöſung im Staat immer ſtärker und in der Kirche immer ſchwächer wird. Näher geht dann dieſer Proceß der Ueberwindung der Welt durch das chriſtliche Princip in der Weiſe eines Reinigungsproceſſes der chriſtlichen Gemeinſchaft vor ſich; denn die Ueberwindung der Welt beſteht in concreto eben in der Ausſcheidung derſelben aus dem organiſchen Zuſammenhange mit der Gemeinſchaft des Lebens der Erlöſung. Aber auch hier wäre es wieder ein arger Mißgriff, wenn man ſich vorſtellte, dieſer Reinigungsproceß erfolge nur innerhalb der Kirche, und wohl noch dazu ſo, daß die Kirche ihre unreinen Elemente, indem ſie dieſelben immer mehr ſecernire, in den Staat hinüber abſetze. Nein, mit dem Fortſchritt der Entwickelung des menſchlichen Lebens durch die Kraft der Erlöſung reinigt ſich die politiſche Gemeinſchaft eben ſowohl als die kirchliche immer mehr. Ja auch hierbei tritt in der geſchichtlichen Entwickelungsreihe nothwendig ein Punkt ein, von welchem ab die reinigende Kraft, — weil überhaupt die entwickelnde Lebenskraft, der geſchichtliche Impuls der Entwickelung — mit immer mehr ſich ſteigerndem Uebergewicht dem Staate einwohnt, und aus der Kirche ſich immer mehr herauszieht. An dieſe letztere iſt ſie ſo wenig auf ſpecifiſche Weiſe gebunden, daß die ganze chriſtliche Geſchichte überhaupt Eine große continuirliche Kriſis unſers Geſchlechts iſt, durch welche kraft der Wirkſamkeit der Erlöſung aus der menſchlichen Gemeinſchaft als ſolcher die Welt immer vollſtändiger ausgeſchieden wird.

Endlich, in der Natur der religiöſen Gemeinſchaft liegt nothwendig die Forderung der Allgemeinheit und der Einheit. Dieſe Forderung iſt nun zwar der Kirche gleichfalls weſentlich; aber ſie hat es bisher noch nicht vermocht ſie geſchichtlich zu realiſiren, ſondern geht ſtatt deſſen je länger deſto mehr in eine Vielheit von Kirchen auseinander. Dieß iſt nun nichts zufälliges, ſondern hat ſeinen nothwendigen Grund in den nazionalen Verſchiedenheiten, auf deren Grundlage die Kirche ſich erbaut. So ſtehen ſich denn hier zwei entgegengeſetzte Nothwendigkeiten gegenüber. Auf der einen Seite *müſſen*, dem Begriff der religiöſen Gemeinſchaft zufolge, die Gegenſätze der verſchiedenen Kirchen unter einander aufgehoben werden; auf der andern Seite aber *kann* und *darf* die Wurzel nicht vernichtet werden, aus welcher jene kirchlichen Gegenſätze nothwendigerweiſe hervorwachſen, die nazionale Beſtimmtheit und die Verſchiedenheit ihrer Schattirungen. Kann dieſer Widerſpruch [32]) gar nicht gelöſt werden? Allerdings iſt auch er lösbar, nämlich durch die Aufhebung des an den natürlichen, nazionalen Beſtimmtheiten in ihrer Verſchiedenheit in religiöſer Beziehung tren-

---

32) Dieſen Widerſpruch ſcheint *Schleiermacher* ſehr lebhaft empfunden zu haben. In der philoſophiſchen Sittenlehre betrachtet er auch die religiöſe Sphäre als „durch eine Natureinheit gebunden, die ihren Umfang beſtimmt," jedoch mit der Verwahrung, „welche aber dieſes ſei, laſſe ſich nicht allgemein angeben, da es die Einheit der Menſchen-Racen nicht ſei." (S. 307. vergl. S. 316. 318—320. 278.) In der Glaubenslehre (II. S. 496) ſpricht er gleichwohl dem Chriſtenthum die Fähigkeit zu, Univerſalreligion zu werden. (Mit noch größerem Nachdruck thut dieß letztere auf der Baſis der *Schleiermacher*ſchen Grundvorausſetzungen *Schweizer* a. a. O. S. 522 ff. 543 ff.) Wahrſcheinlich glich er beide Sätze durch die Annahme mit einander aus, daß innerhalb des allgemein herrſchenden Chriſtenthums confeſſionell-kirchliche Beſonderungen nothwendig ſeien, eben infolge der Rückwirkung jener das religiöſe Gebiet dominirenden urſprünglichen Natureinheiten.

nenden; dieſe Aufhebung aber iſt in keiner andern Weiſe zu bewerkſtelligen als ſo, daß das religiöſe Leben die kirchliche Form aufgibt und die politiſche annimmt; denn als politiſche Unterſchiede geſetzt hören die nazionalen Differenzen auf gegenſetzliche, ausſchließende zu ſein, und alſo zu trennen, und werden vielmehr ein bindendes Princip.[33])

§ 8.

So ſtellt ſich denn von allen Seiten her immer wieder daſſelbe Reſultat heraus: daß die Form, unter welcher das religiöſe und näher das chriſtliche Leben in ſeiner Vollendung, die religiöſe und näher die chriſtliche Gemeinſchaft in ihrer Vollendung, kurz das vollendete Gottesreich auf der Erde ſich verwirklicht, nicht als die Kirche gedacht werden kann, ſondern ſchlechterdings nur als der Staat, — wobei es wohl kaum noch ausdrücklich erinnert zu werden braucht, daß wir den Staat hier immer im allerallgemeinſten und weiteſten Sinne des Worts verſtehen, abgeſehen von allen geſchichtlich concreten beſondern Staatsformen.

Die beiden außerdem noch als logiſch möglich übrig bleibenden Vorſtellungen ſind für den Religiöſen bei klarem Bewußtſein ſchlechterdings unvollziehbare, ſowohl die daß der vollendete Zuſtand des chriſtlichen Lebens auf einem Ver-

---

33) Dieß wird noch immer auch von ſolchen verkannt, welche übrigens die Idee des Staats in ihrer Tiefe verſtehen. So auch von Roſenkranz. Nur darum erſcheint ihm der Staat immer als etwas Particulariſtiſches, und ſomit als eine zur Realiſirung der religiöſen Gemeinſchaft nicht geeignete Form. S. Encyclop. der theol. Wiſſenſchaften, S. 43 f. 52 f. 54 f. Auch die Einheit des religiöſen Lebens iſt ja, ſofern ſie eine wahre iſt, nicht die abſtracte, ſondern die concrete, ſich aus dem Unterſchiede mit ſich ſelbſt vermittelnde und in ſich zurücknehmende, was Roſenkranz ſelbſt gar wohl weis. (ſ. a. a. O. S. 53, vgl. 360 f.)

ſchlungenſein des Staats von der Kirche beruhe, als auch die andre, daß in demſelben Staat und Kirche neben einander fortbeſtänden. Denn in dem erſteren Falle würde ein Mal das Urſprüngliche und Weſentliche von dem Nichtursprünglichen und relativ Zufälligen verſchlungen ſein, was nicht ein Zuſtand der Vollendung wäre, ſondern ein äußerſter Nothſtand, — und für's Andre, da die Kirche ihrer Natur nach nur für die religiöſe Seite des menſchlichen Lebens als ſolche oder als eine beſondre, alſo nur für Eine Seite des menſchlichen Lebens die Verwirklichung ſein will und ſein kann, gar nicht ein Mal eine vollſtändige Verwirklichung des geſammten menſchlichen Lebens in ſeiner organiſchen Einheit möglich ſein, was kein geringerer Nothſtand wäre. In dem andern Fall aber, Staat und Kirche neben einander gedacht, würde zuvörderſt dieſem ſo genannten Zuſtande der Vollendung die lebendige organiſche Einheit ſeiner Elemente abgehen, d. i. eben die Vollendung ſelbſt. Ueberdieß aber würden in ihm beide Formen, Staat und Kirche, nur dadurch nebeneinander beſtehen können, daß keine von beiden ihre wirkliche Vollendung gefunden hätte. Denn in dem Staat auf der einen Seite neben der Kirche hätte ſich ja eben wegen einer ſolchen Geſchiedenheit das religiöſe Leben noch nicht verwirklicht, mit andern Worten das menſchliche Leben noch nicht in ſeiner Beſtimmtheit als religiöſes, d. h. es hätte ſich in ihm das menſchliche Leben eben noch gar nicht ein Mal als ſpecifiſch-menſchliches verwirklicht. Und ebenſo auf der andern Seite in der Kirche neben dem Staat hätte ſich das religiöſe Leben noch nicht als an ſich menſchliches verwirklicht, es ſtände noch iſolirt von dem allgemein-menſchlichen Leben da, d. i. der Sache nach, es hätte daſſelbe noch nicht durchdrungen, mithin es wäre noch auf einer

äußerſt niedrigen Stufe der Entwickelung und der Kräftigkeit zurückgeblieben.

Unſtreitig iſt es eine höhere Auffaſſung, wenn man das Nebeneinander von Staat und Kirche zu einem Ineinander beider potentiirt, und in dieſes den normalen Stand der Dinge ſetzt.[34]) Allein wenn dieſes Ineinander beider ein nicht vollſtändiges iſt, ſo iſt der Zuſtand offenbar ein noch unvollkommener, bei dem nicht ſtehn geblieben werden kann; iſt es aber ein vollſtändiges, ſo exiſtirt es auch nicht mehr als ein bloßes Ineinander, ſondern als wirkliche Einheit. Und nun entſteht eben die Frage, unter welcher Form dieſe Einheit des Staats und der Kirche zu denken ſei, ob unter der Form der Kirche oder unter der des Staats. Unter der Form der Kirche, das haben wir vorhin geſehen, kann ſie nicht gedacht werden, es bleibt alſo nur die Form

34) So Marheineke, Grundlehren der chriſtl. Dogmatik, S. 335 f. d. 2. A.: „Staat und Kirche ſind darin gleich, daß ſie göttliche Ordnungen ſind, welche beide auch äußerlich und geſchichtlich, in Zeit und Raum in einander exiſtiren. Dieſe innere Einheit iſt äußerlich vorgeſtellt (repräſentirt) in der Einheit des Regenten. Ihre Wirklichkeit und Wirkſamkeit, wie ihr äußeres Beſtehen hat die Kirche am Staat, wie dieſer ſeine Wahrheit und ſein innerliches Beſtehen an der Kirche hat. So ſind ſie beide in einander und in dem Unterſchiede eins. Dieſe durch den Unterſchied hindurchgehende und werdende Einheit iſt die wahre, iſt weſentlich ihre Einheit an ſich, doch nicht mehr dieſe abſtracte Identität (wie die Theokratie), ſondern die durch die Differenz vermittelte und ſo erſt wahrhaft concrete." Wir verkennen gewiß nicht, welch eine tiefe Wahrheit in dieſen Worten ſich ausſprechen will; aber wenn man es mit den Begriffen von Staat und Kirche ſtreng nimmt, kann man eben dieſe Wahrheit nicht in der obigen Weiſe ausſprechen. Den letzteren Theil des Satzes können wir allerdings unterſchreiben; aber eben dann erhebt ſich für uns ſofort die im Texte beſprochene Frage nach der Form, unter welcher die jetzt noch werdende Einheit der Kirche und des Staats künftig als wirklich gewordene, als ſchlechthin realiſirte ſich ſetzen werde. Ohne eine beſtimmte Antwort auf dieſe Frage zu beſitzen, läßt ſich ja doch auch der Proceß des Werdens der fraglichen Einheit nicht verſtehen.

des Staats übrig, unter welcher aber ohnehin, auch ganz abgeſehen von der vorliegenden Alternative, die menſchliche Gemeinſchaft als ſolche in ihrer Vollendung gedacht werden muß. Nun könnte man zwar noch einen Ausweg verſuchen mittelſt der Annahme, daß die Einheit der Kirche und des Staats unter einer dritten Form vorzuſtellen ſei, oder auch überhaupt die Form des auf vollendete Weiſe realiſirten oder näher chriſtlichen Lebens als ein Drittes, etwa unter dem Namen des Reiches Gottes, dem als ihrem Höheren Staat und Kirche als integrirende Momente organiſch untergeordnet ſeien. 34 b) Doch auch dieſer Verſuch kann nicht glücken. Denn Theils läßt ſich eine concrete Vorſtellung eines ſolchen Dritten gar nicht zuſtande bringen, Theils haben wir ja nicht blos die Kirche als die dem vollendeten chriſtlichen Leben poſitiv unangemeſſene, ſondern auch ausdrücklich den Staat als die demſelben poſitiv und ſpecifiſch angemeſſene Form erkannt, ſo daß grade dieſer letztere, und nicht irgend ein Andres, wenn auch angeblich noch ſo viel Höheres, es iſt, worin daſſelbe ſich auf vollkommene Weiſe befriedigt findet. Das Gottesreich auf Er-

---

34 b) Dieſer Vorſtellung ſcheint ſich C. J. Nitzſch zu nähern. Syſtem der chriſtl. Lehre, S. 236 f. (d. 1. A.) ſchreibt er: „Die durch die göttliche Welterhaltung gegebene Vorbereitung des Reiches Gottes iſt in der Familie, dem Staate und dem allgemeinen Cultus enthalten, die durch die Erlöſung bewirkte in der chriſtlichen Kirche. Da nun das höchſte gemeinſame Gut darin beſteht, daß dieſe Gegenſätze in der Einheit des Himmelreichs zergehen, ſonſt aber dauern, und da das Himmelreich ebenſowohl für das vollkommene Bürgerthum wie für das vollkommene Vaterhaus angeſehn werden kann: ſo folgt, daß einerſeits die chriſtliche Glaubens- und Lebensgemeinſchaft den Zweck hat, mittels der erſcheinenden Kirche die natürliche Gemeinſchaft zu reinigen und zur vollendeten Ausbildung zu bringen, und daß andrerſeits alles von Gott geſtiftete natürliche Gemeinleben, jedes in ſeiner Art, zur Erhaltung und Förderung der wahren Kirche gereichen ſoll.“

den in ſeiner abſoluten Vollendung iſt nicht nur nicht eine Gotteskirche, ſondern es iſt auch grade poſitiv ein oder vielmehr der Gottesſtaat (Civitas Dei), der chriſtliche Staat, d. i. der vollendete Staat als ſolcher. Nur dieß müſſen wir hierzu noch bemerken, daß wir, wenn wir den chriſtlichen Staat oder den Staat an ſich als die vollendete Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden betrachten, damit zwar allerdings beſtimmt den Staat meinen, nicht blos unbeſtimmt einen Staat, aber dieſen Staat nichts deſto weniger nicht etwa in dem Sinne als Einen, daß dadurch die Vielheit der Staaten ausgeſchloſſen würde. Dieſe letztere fordern wir vielmehr ausdrücklich in jenem vollendeten Staate, nämlich als eine Vielheit aller in dem Begriffe des Staats an ſich geſetzten und durch die Totalität der mannichfaltigen nazionalen Unterſchiede prädisponirten und präformirten beſondern Staatsformen, in welchen als in ſeinen weſentlichen Momenten der volle Begriff des Staats ſich ſelbſt zum Bewußtſein bringt und poſtulirt; aber wir fordern dieſe Vielheit beſtimmt als in Einem Staate geſetzt, d. h. als eine einheitlich organiſirte Vielheit von Staaten, die eben mittelſt der vollſtändigen Entfaltung und Realiſirung aller ihrer beſondern Momente ſich in ſich ſelbſt zurücknimmt und ihre Einheit realiſirt. 35)

35) Dieſer vollendete Staatenorganismus iſt es eigentlich, was K. G. W. Matthias (Die Idee der Freiheit im Individuum, im Staate und in der Kirche. Marburg, 1834) unklar „die Kirche im höheren Sinne des Worts" oder „das Reich Gottes" nennt. Er ſelbſt betrachtet dieſe Kirche als eine noch nicht realiſirte, und beſchreibt ſie näher als „das Reich der Menſchheit, inſofern es alle Völker unter die höhere und heilige Monarchie Gottes vereinigt hat," oder als „gleichſam den chriſtlichen Staatenbund zu der Einen Kirche Chriſti." Jener „höhere" Sinn des Worts Kirche iſt in Wahrheit eben der, daß bei ihm die Kirche grade die eigenthümliche Beſtimmt-

§ 9.

Nach den bisherigen Erörterungen kann der Schein entſtehen, als ſtehe die Kirche überhaupt gar nicht in einer weſentlichen Beziehung weder zu der Religion überhaupt noch zu dem Chriſtenthum insbeſondre. Dieſe Meinung würde mit der geſchichtlichen Entwickelung der Religion, wie ſie vorliegt, im befremdlichſten Widerſpruch ſtehn, und damit wäre dann die ganze hier vorgetragene Anſicht von Grund aus verdächtigt. In Wahrheit aber iſt jene Meinung nichts weniger als eine richtige Conſequenz des oben ausgeführten Satzes, vielmehr mit ihm unvereinbar. Alles Obige iſt, wie wir dieß auch überall ausdrücklich betont haben, nicht von dem religiöſen d. h. näher dem chriſtlichen Leben überhaupt, ſondern nur von ihm im Zuſtande ſeiner Vollendung geſagt. Sehen wir hingegen auf die Entwickelung des religiöſen Lebens zu dieſer ſeiner Vollendung hin, ſo ſtellt ſich alles ganz anders, und es tritt dann die weſentliche Beziehung der Kirche zu dem religiöſen Leben und ihre hohe Bedeutung für daſſelbe hervor. Die Entſtehung der Kirche iſt, wenn gleich nicht das Höchſte auf dieſem Gebiet, doch in der That etwas Hohes und der entſcheidende Wendepunkt in der Entwickelung des religiöſen Lebens, mit welchem der vollſtändige Sieg deſſelben zwar nicht ſchon realiſirt, aber doch auf weſentliche Weiſe geſichert iſt. Schon die Thatſache, daß nur das Chriſtenthum eine Kirche hat, weiſt darauf hin. Von vornherein beſitzt das religiöſe Princip durchaus noch nicht die Macht, eine Kirche zu bilden. Zuerſt tritt auch das Religiöſe als ein unmittelbar-natürliches auf, als unmittelbar mit dem

---

heit, vermöge welcher ſie Kirche war, vollſtändig abgethan hat. — Vgl. oben Anm. 12.

Natürlichen identiſch, als ſpecifiſch an das natürliche Element, an die Volksgemeinſchaft gebunden. Aber dieſes in doppelter und weſentlich entgegengeſetzter Weiſe. Auf der einen Seite erſcheint in dieſer unmittelbaren Identität des Natürlichen, und des Religiöſen dieſes als ſchlechthin durch jenes gebunden und deshalb in ihm untergehend. So im Heidenthum. Ihm gegenüber ſteht auf der andern Seite das Gebiet der geſchichtlichen Erlöſung, zunächſt das der altteſtamentlichen Anſtalt. Auch hier [36]) werden beide, das Natürliche und das Religiöſe, vonvornherein noch in ihrer völlig unmittelbaren Einheit aufgenommen, die iſraelitiſche Volksgenoſſenſchaft und das Verhältniß zu der hier in ihrer Einheit erkannten Gottheit. Aber eben vermöge dieſes Monotheismus kehrt ſich die Stellung der beiden Seiten zu einander um. Die unmittelbare Identität beider bleibt unangetaſtet, aber indem mit der Erkenntniß des Einen und alſo des wahren Gottes das religiöſe Bewußtſein zum wirklichen Selbſtbewußtſein, zum Bewußtſein um ſeinen eigentlichen Gehalt, und ſomit um die unbedingte Superiorität ſeines Gegenſtandes und des Religiöſen überhaupt über das Natürliche, und infolge davon zu einer ihm über dieſes Macht gebenden Kräftigkeit gelangt iſt, — erſcheint hier umgekehrt das Natürliche als durch das Religiöſe gebunden. Die Identificirung beider aber bleibt auch ſo immer noch eine unvermittelte. Das Natürliche, welches von dem Religiöſen beherrſcht wird, iſt auch ſo, wie es unter der Herrſchaft dieſes letztern ſteht, das ganz unmittelbare, ein Rein-Natürliches. Das Natürliche hat als ſolches die Dignität des Religiöſen. Die Volksgenoſſenſchaft iſt nur als religiöſe

---

36) Vgl. auch Baur, Chriſtl. Gnoſis, S. 731 f.

Gemeinſchaft Volksgenoſſenſchaft, aber die Volksgenoſſenſchaft iſt ebenſo auch unmitelbar als ſolche religiöſe Gemeinſchaft, kurz beide ſind unmittelbar identiſch. Wie auf dem Gebiet des Heidenthums vor der Allgewalt des Staats die Kirche ſich nicht bilden konnte, ſo kann ſich hier, innerhalb des alten Bundes, vor der alles verſchlingenden Gewalt der religiöſen Gemeinſchaft der Staat nicht entwickeln. Eine wirkliche Kirche kommt aber der Uebermacht der religiöſen Gemeinſchaft ungeachtet auch hier nicht zuſtande,[37]) ja eben ihrethalben nicht; denn die Kirche hat, wie wir ſahen, zur Bedingung ihrer Exiſtenz die Unterſchiedenheit der religiöſen Gemeinſchaft von der politiſchen, ja ſogar die, wenigſtens relative, Entgegenſetzung beider. Statt der Kirche entſteht vielmehr eine Theokratie, d. h. eine rein und unmittelbar natürliche Gemeinſchaft, in der das religiöſe Princip unmittelbar auch als politiſches Princip geſetzt iſt. Die natürliche Gemeinſchaft iſt hier in ihrer völligen unmittelbaren Natürlichkeit geblieben, nicht zu einer an und für ſich religiöſen potentiirt durch Entwickelung und Verwirklichung der der Anlage nach in ihr liegenden religiöſen Beſtimmtheit; an die Stelle der Herrſchaft ihres natürlichen Princips, des politiſchen, iſt aber das religiöſe als unmittelbar religiöſes getreten, ohne daß die in ihm an ſich liegende Beſtimmtheit, ſich weſentlich grade in der natürlichen Gemeinſchaft zu bethätigen und zu verwirklichen, und ſomit die weſentlich politiſche Natur des religiöſen Princips bereits zum Bewußtſein gekommen iſt. Das Natürliche gilt alſo hier nicht als Natürliches, ſondern lediglich als Religiöſes; es gilt aber auch rein als Natürliches unmittelbar für religiös; und das Religiöſe wiederum gilt

[37]) Dieß behauptet auch Ullmann, a. a. O. S. 610.

nur als dieſes beſtimmte Natürliche, an das es noch ſchlechthin gebunden iſt. Es iſt an das Natürliche geknüpft nicht als an einen zu einem Religiöſen zu entwickelnden Stoff, ſondern an daſſelbe als Natürliches. Dieß iſt der Sinn der altteſtamentlichen Theokratie. Allmälig löſt ſich nun freilich ſchon unter dem alten Teſtament dieſe unmittelbare Einheit des Natürlichen und des Religiöſen. Seit Samuels Zeit löſt ſich der Staat mehr und mehr aus dem Element des Religiöſen heraus zu einer wenigſtens relativen Selbſtändigkeit. Aber dieß wird doch eben als eine Verkehrung der rechten Ordnung betrachtet, wie es denn auch in der That eine Verderbniß der Theokratie war; daher bleibt in der Theorie immer noch die unmittelbare Einheit des Staats und der religiöſen Gemeinſchaft ſtehen, und ſie feſtzuhalten, ungeachtet ſie immer mehr entweicht, bleibt eine religiöſe Forderung. Erſt mit dem völligen Verfall des altteſtamentlichen Volks dämmerte das erſte Luftbild einer Kirche herauf. Nachdem nämlich der jüdiſche Staat römiſch geworden war, ſtand die altteſtamentliche religiöſe Gemeinſchaft wirklich neben dem nunmehr von ihr geſchiedenen Staat, und wurde eben damit eine ausſchließlich religiöſe Gemeinſchaft, d. h. eine Kirche. Allein ein Mal blieb doch die bisherige theokratiſche Staatsform wenigſtens zum Schein noch ſtehen, ſo daß es alſo zu keinem beſtimmt ausgeſprochenen Auseinandergehen der religiöſen Gemeinſchaft und der politiſchen kam, und für's Andre lag das religiöſe Leben des jüdiſchen Volks damals ſchon ſo ganz in den letzten Zügen, daß es, ſich zu einer ſelbſtändigen Gemeinſchaft auszubilden, nicht mehr die Kraft beſaß; und ſo konnte es denn auch jetzt noch nicht zu einer wirklichen Kirche kommen, ſondern es behielt dabei ſein Bewenden, daß die religiöſen Inſtitutionen des iſraelitiſchen Volks, auch

nachdem ſie ihre ihnen urſprünglich durchaus weſentliche politiſche Beziehung verloren hatten, als rein religiöſe äußerlich, aber ganz unlebendig, fortbeſtehen blieben, was dann eine Art von Schein einer Kirche gab.

Erſt mit der vollbrachten Erlöſung, alſo mit dem Chriſtenthum konnte es wirklich zur Idee [37 b)] der Kirche und zum Verſuch der Ausführung derſelben kommen. Dieſe Idee ſetzt überhaupt eine Kräftigkeit und Macht des religiöſen Lebens voraus, wie ſie vor dem Chriſtenthum und außerhalb deſſelben nirgends gegeben iſt; eine ſo reale Communication mit Gott, daß gegen ſie in dem Bewußtſein das natürliche Leben ſchlechthin zurücktritt und als ein Profanes, als Welt erſcheint, und zwar nicht blos, wie unter dem alten Teſtament, nur ein beſtimmter Kreis des natürlichen Lebens, nämlich der der beſondern religiöſen Gemeinſchaft nicht natürliche und natürlich zugehörige, alſo an dem Natürlichen doch eigentlich nicht das Natürliche, — ſondern das geſammte natürliche Leben, das natürliche Leben als ſolches. Erſt hiermit iſt die Herrſchaft des Natürlichen über das Religiöſe in Wahrheit gebrochen, dieſes von jenem wirklich unabhängig geworden. Begreiflicherweiſe kann aber eben dieß nur die Wirkung der abſoluten Religion, des Chriſtenthums ſein. Denn nur wenn die Religion in ihrer vollen Wahrheit gegeben iſt, kann auch ihre abſolute Selbſtändigkeit, ihre abſolute Unabhängigkeit von allem Natürlichen zum Bewußtſein kommen, — ihre abſolute Macht, ſich von allen natürlichen Subſtraten loszubinden, an denen und mit denen zuſammen ſie ſich in ihrem unmittelbaren Gegebenſein vorfindet, — ihre abſolute Suffizienz zur

---

37 b) Wir wiſſen wohl, daß im ſtrengen Sinne des Worts von einer Idee der Kirche nicht zu reden iſt. S. unten § 15.

Ueberwindung **aller** natürlichen Differenzen, unter denen das Daſein unſers Geſchlechts geſetzt iſt, eine Suffizienz, die bis dahin immer nur erſt als innerhalb gewiſſer natürlicher Gränzen vorhanden, immer nur erſt als eine relative gedacht wird. Erſt dieſes Bewußtſein läßt nun den Gedanken einer von allen natürlichen Beſtimmtheiten unabhängigen religiöſen Gemeinſchaft aufkommen, den Gedanken einer religiöſen Gemeinſchaft **rein als ſolcher**, die dann, da jenes Bewußtſein der Sache nach unmittelbar zugleich das Bewußtſein um die abſolute Allgemeinheit der religiöſen Beſtimmtheit der menſchlichen Natur überhaupt iſt, nothwendig auch als eine allgemeine gefaßt wird, — kurz den Gedanken der Kirche. Auch nach dieſer letzteren Seite hin, ſofern ſie das Bewußtſein um die abſolute Allgemeinheit der religiöſen Beſtimmtheit zu ihrer unentbehrlichen Vorausſetzung hat, iſt alſo die Entſtehung der Idee der Kirche durch das Daſein der abſoluten Religion bedingt, eben deshalb aber zugleich die nothwendige Wirkung der Offenbarung dieſer letzteren. So iſt es ganz in der Ordnung, daß die Entſtehung der Idee der Kirche mit dem geſchichtlichen Eintritt der abſoluten Religion coincidirt. Erſt das Chriſtenthum konnte die Idee der Kirche erzeugen, es mußte ſie aber auch erzeugen, ſo gewiß als es die abſolute Religion iſt. Und eben daher iſt auch mit dem Aufgang der Idee der Kirche potentiell, aber freilich auch nur erſt potentiell, der wirkliche Sieg der Religion, ihre weſentliche Vollendung gegeben, wenn gleich noch nicht die Vollendung ihrer Erſcheinung, ihrer Verwirklichung.[38])

---

38) Es iſt alſo ſehr wahr, wenn **Ullmann**, a. a. O. S. 607, ſchreibt: „die Kirche iſt dem Chriſtenthum nicht etwas Zufälliges, ſo daß ſie alſo wohl auch hätte nicht geſtiftet werden können; ſondern ſie iſt etwas Nothwendiges.“ Wenn nun aber auch noch hinzugeſetzt wird: „Sie iſt die Erſcheinungs- und Daſeinsform des Chriſtenthums ſelbſt“: ſo können wir dieß nicht gelten laſſen. Die Kirche iſt wohl

Wir ſagten, die abſolute Religion, d. i. die chriſtliche, müſſe die Idee der Kirche bilden. Hierzu ſetzen wir jetzt noch hinzu als nähere Beſtimmung: die abſolute, d. h. die chriſtliche Religion, indem ſie der in ihrem eignen Begriffe eingeſchloſſenen Idee einer abſoluten religiöſen Gemeinſchaft ſich bewußt wird, muß dieſe nothwendig zunächſt als die Idee der Kirche concipiren, d. h. als die Idee einer rein und ausſchließlich religiöſen Gemeinſchaft. Denn die in der abſoluten Religion, in dem Chriſtenthum, zum Bewußtſein und zuſtande gekommene abſolute Unabhängigkeit der Frömmigkeit von den natürlichen Beſtimmtheiten, überhaupt von dem Natürlichen, iſt zwar allerdings an ſich nicht eine Beziehungsloſigkeit der Frömmigkeit zu dem Natürlichen, nicht eine Gleichgültigkeit, geſchweige denn ein Gegenſatz jener gegen dieſes; vielmehr iſt es an ſich ſpecifiſch eben das Natürliche, worin die Frömmigkeit ſich zu realiſiren hat; allein zunächſt kann es doch nicht anders geſchehen, als daß die Frömmigkeit dieſe ihre weſentliche Beziehung auf das Natürliche überſieht. Dieß wird am evidentſten wenn wir ſofort den Eintritt der abſoluten Religion oder des Chriſtenthums in die Welt in ſeiner concreten geſchichtlichen Wirklichkeit in's Auge faſſen. Die empiriſche Beſchaffenheit des

---

eine nothwendige Erſcheinungs- und Daſeinsform des Chriſtenthums ſelbſt, aber nicht die, d. h. die wirkliche oder vollendete Erſcheinungs- und Daſeinsform des Chriſtenthums, — vielmehr wie eine nothwendig geſchichtlich entſtehende, ebenſo auch eine nothwendig geſchichtlich wieder vergehende. Auch wollen wir gern mit demſelben Gelehrten (S. 610) die Kirche „die vollendete Erſcheinung der Religion" nennen, wenn dieß blos den Sinn haben ſoll, daß erſt wenn die Religion als Kirche aufzutreten vermag, wirklich die abſolute, alſo die in ſich vollendete Religion gegeben iſt. Soll aber der Sinn der ſein, daß eben die Kirche ſelbſt auch ſchon die vollendete Erſcheinung der in ihr erſcheinenden vollendeten Religion iſt, — ſo müſſen wir diſſentiren.

natürlichen Lebens, wie es ſich bis dahin in der Sphäre ſeiner reinen Naturbeſtimmtheit entwickelt hatte, die des heidniſchen Lebens, war (und ſie mußte dieß nach einer in der Sache ſelbſt liegenden Nothwendigkeit ſein,) eine für die Frömmigkeit, wie dieſe ſich ihrer ſelbſt als der wahren und als des allein wahren menſchlichen Lebens überhaupt bewußt war, unempfängliche, ja ſie poſitiv zurückſtoßende. Und nicht anders verhielt es ſich auch innerhalb des Bereichs der ſchon geſchichtlich wirkſam gewordenen Erlöſung mit dem altteſtamentlichen Volk, welches einerſeits grade ſeinem eigenthümlichen Character nach über der Abhängigkeit der frommen Gemeinſchaft von ſeiner Volksgenoſſenſchaft hartnäckig feſthielt, andrerſeits aber (und dieß war grade der an ſich nothwendige Entwickelungsgang der Erlöſung in dieſem ihrem erſten, vorbereitenden Stadium,) wie bürgerlich ſo auch religiös erſtorben war. Die chriſtliche Frömmigkeit mußte alſo gradezu bei ihrem Hervorbrechen davon abſtrahiren, ſich in dem Elemente des natürlich-menſchlichen Lebens ihr äußeres Daſein zu geben; ſie mußte dieß, auch wenn ſie es nicht gewollt hätte. Aber gewiß wollte ſie dieß damals auch; ſie konnte damals nicht anders als dieß wollen. In der Fülle des Bewußtſeins um ihre Selbſtgenugſamkeit dünkte ſie ſich über jenes Gebiet an ſich erhaben, ſo wie ſie über daſſelbe, wie es damals empiriſch gegeben war, wirklich erhaben war. Und auch bei ihrem Bewußtſein um die Identität des religiöſen Lebens in ihren Gliedern und ſomit um ihre Beſtimmung zur abſoluten Univerſalität und Einheit konnte der chriſtlichen Gemeinſchaft vonvornherein der Gedanke nicht beigehen, ſich in dem Elemente des natürlich-menſchlichen Lebens ihr äußeres Daſein zu geben, d. h. in dem Elemente der natürlichen Unterſchiede des Lebens, die bei dem damaligen Stande der ge-

ſchichtlichen Entwickelung nur erſt als reine Unterſchiede erſchienen, noch nicht zugleich als das, was ſie an ſich ſind und einſt auch in der geſchichtlichen Wirklichkeit auf vollſtändige Weiſe ſein werden, als organiſche Momente eines einheitlichen Ganzen, — nur erſt als das trennende, noch nicht als das mittelſt der Trennung in Wahrheit die concrete Einheit vermittelnde. Die Einheit der chriſtlichen Gemeinſchaft und das chriſtliche Leben überhaupt konnten alſo damals nur erſt in ihrer ganz abſtracten Form aufgefaßt werden, noch nicht als durch den Unterſchied hindurch in ſich ſelbſt vermittelte. Das chriſtliche Leben wurde noch nicht als ſeinem Andern, dem natürlichen Leben, eingebildet oder doch einzubildend angeſchaut, ſondern in ſeiner völligen Unmittelbarkeit, d. h. eben Abſtractheit und Unwirklichkeit, — die Einheit der chriſtlichen Gemeinſchaft noch nicht als die aus der vollſtändigen Bethätigung der nazionalen Unterſchiede als ihrer eignen weſentlichen Momente durch das chriſtliche Princip reſultirende und eben in dieſem Reſultat ſich wahrhaft realiſirende, ſondern in ihrer völligen Unmittelbarkeit, d. h. eben Abſtractheit und Unwirklichkeit. Dieſe ganz abſtracte und deshalb unwirkliche Form des chriſtlichen Lebens iſt eben die Kirche. Der Anfang mußte nothwendig mit ihr gemacht werden.

Der Name zur Bezeichnung ihrer Idee bot ſich ganz in der Nähe dar. Derſelbe, welcher bisher zur Benennung der theokratiſchen Gemeinſchaft gedient hatte, קָהָל, עֵדָה, מִקְרָא יְהוָֹה, ἐκκλησία, war völlig geeignet, Träger jener neuen Idee zu werden; denn er bezeichnete die chriſtliche Gemeinſchaft grade nach der Seite hin, von welcher ſie ſich vonvornherein ihrer Bedeutung vorzugsweiſe lebendig bewußt war. Die einzelnen Glieder der chriſtlichen Gemeinſchaft waren nämlich ihrer chriſtlichen Frömmigkeit ſich be-

wußt als einer Wirkung der frei berufenden Gnade Gottes, ſie betrachteten ſich als ἐκλεκτοὶ und κλητοὶ τοῦ Θεοῦ, und wußten ſich gegenſeitig als weſentlich zu Einer Gemeinſchaft zuſammengehörig. Der Begriff dieſer lebendigen Gemeinſchaft der mittelſt der göttlichen ἐκλογὴ κλητοὶ τοῦ Θεοῦ iſt der urſprüngliche und Anfangs noch ſehr unbeſtimmte Begriff der (chriſtlichen) Kirche. Seine nähere Beſtimmung und dadurch zugleich Haltung erhielt er durch den Gegenſatz gegen die andre Gemeinſchaft, aus deren Bereich die göttliche ἐκλογὴ und κλῆσις die Gläubigen ausgeſondert und in die ἐκκλησία hinübergerettet hatte, gegen die Welt, den κόσμος, das saeculum, d. h. die Geſammtheit des nicht auf Gott bezogenen, feindſelig von ihm abgewendeten Lebens. Aus dieſer Beziehungsloſigkeit zu Gott herausgeriſſen und in die durchgreifende Bezogenheit zu ihm hineingeſtellt durch die göttliche Berufung waren die zur ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ verſammelten ἐκλεκτοὶ ſich ihrer ſelbſt als der ἅγιοι τοῦ Θεοῦ bewußt, und ihre Gemeinſchaft, die Kirche, ſtellte ſich deshalb ihrem Bewußtſein als die heilige dar. Dieſe „Gemeinſchaft der durch die berufende Gnade geheiligten und von der Welt abgeſonderten Menſchen“ 39) nahm jetzt zu dem κόσμος dieſelbe Stellung ein wie bisher das Volk Iſrael, der Gottesſtaat, zu den Weltvölkern und den Weltſtaaten, den גּוֹיִם, אֻמּוֹת הָעוֹלָם, den ἔθνη, dem κόσμος; denn bisher war ja Iſrael dasjenige Gebiet, welches geſchichtlich von dem göttlichen Princip als einem Princip der Erlöſung in Beſitz genommen war und das Organ der Wirkſamkeit dieſes Princips bildete. Die Welt in dem oben angedeuteten Sinne und näher als die gegen die βασιλεία τοῦ Θεοῦ feind-

39) C. J. Nitzſch, Proteſt. Beantwortung der Symbolik D. Möhlers, S. 215.

lich ankämpfende ἀρχὴ τοῦ ἄρχοντος τοῦ κόσμου τούτου gedacht, bildet ſchon bei dem erſten Auftreten des Begriffs der Kirche den Gegenſatz, mittelſt deſſen dieſer ſich in ſich ſelbſt fixirt: Matth. 16, 18. (S. unten § 12.) Aber an dieſem Gegenſatz hat auch der Begriff der Kirche ſeinen alleinigen Halt, und ſchon hierin liegt die beſtimmte Weiſſagung ſeines unabwendlichen Wiederuntergangs.

§ 10.

Ueberhaupt ſo gewiß das chriſtliche Leben ſeine Entwickelung nothwendig mit der Kirche anfangen mußte, ebenſo gewiß muß es auch im weiteren Verlauf derſelben wieder von ihr abkommen und über ſie hinausgehen. Dieß geſchieht, genau beſehen, ſchon bei dem nächſten Schritt. Bei dem Gedanken der Kirche kann nämlich nicht ſtehn geblieben werden, wie bei keinem bloßen Gedanken überhaupt; er will realiſirt ſein. Aber ſchon durch den erſten Anlauf zu ſeiner Verwirklichung verletzt er ſich ſelbſt tödtlich, ſchon der erſte Anſatz zur Bildung einer Kirche iſt ein Abfall von ihrem Begriff. Es iſt dieß die bereits a priori als unvermeidlich vorauszuſehende Folge der oben hervorgehobenen völligen Abſtractheit dieſes Begriffs. Als eine durchaus abſtracte Form der religiöſen, d. h. hier der chriſtlichen Gemeinſchaft iſt die Kirche eben auch eine durchaus unwirkliche, und darum kann ſie ſchlechterdings nicht bei ſich ſelbſt ſtehn bleiben, ſondern muß, um ſich Realität zu geben, ihre Abſtractheit ablegen und ſich concret machen. Dieß iſt aber nichts anders als die Aufhebung grade der eigenthümlichen Beſtimmtheit ihres Begriffs. Indem ſie ſich verwirklicht zerſtört ſie alſo eo ipso ſich ſelbſt, und zwar in demſelben Maaße, in welchem ihre Verwirklichung ihr gelingt. Näher ſtellt ſich der Abfall der Kirche von ihrem eignen Begriffe bei dem erſten Schritte zu ihrer eignen Bildung ſo, daß ſie,

indem ſie verſucht ſich Wirklichkeit zu geben, dieſes nur dadurch vermag, daß ſie ſich in das Element des natürlich-menſchlichen Lebens hineinbildet, welches doch durch ihren Begriff von ihrem Gebiet ausdrücklich ausgeſchloſſen wird.

Das nächſte Reſultat dieſes ihres Abfalls von ihrem Begriff iſt nun freilich nicht, daß ſich überhaupt gar nichts realiſirt, ſondern es bildet ſich in der That eine äußere religiöſe Gemeinſchaft, die ein überaus reales Daſein hat, und die wir, ungeachtet ſie dem Begriffe der Kirche keineswegs entſpricht, und je weiter ſie ſich in ſich ſelbſt entwickelt immer weniger entſpricht, doch wohlberechtigt ſind Kirche zu nennen, Theils weil ſie, obſchon erfolglos, Kirche ſein will und Kirche zu ſein prätendirt, Theils weil ſie wirklich nicht Staat iſt, und auch nicht Theokratie. Dieſe äußere religiöſe Gemeinſchaft iſt die hiſtoriſche Kirche. Man unterſcheidet daher allerdings mit vollem Fug den hiſtoriſchen Begriff der Kirche von dem philoſophiſchen, und dieſe Unterſcheidung iſt doppelt wichtig für die Kirchengeſchichte, da das Object dieſer Disciplin allein die Entwickelung der hiſtoriſchen Kirche iſt. Allein den hier in Rede ſtehenden Satz macht jene Unterſcheidung dennoch nicht wankend; denn wie ſehr man auch auf ihr beſtehe, den inneren Widerſpruch muß man nichts deſto weniger anerkennen, der in dem Begriff der hiſtoriſchen Kirche liegt, ja aus dem ſie ſelbſt erſt hervorgegangen iſt. Eben an dieſem inneren Widerſpruch aber trägt auch die hiſtoriſche Kirche in ſich ſelbſt den Keim ihrer Zerſtörung, und infolge deſſelben iſt ihre eigne Entwickelung ſelbſt ihre allmälige Wiederauflöſung. Den geſchichtlichen Verlauf dieſes Proceſſes können wir hier nur in ſeinen allgemeinſten Umriſſen andeuten, wie ſie ſich ſchon aus der Natur der Sache ſelbſt heraus conſtruiren laſſen, und

deshalb auch nur in höchſt dürftiger Weiſe im Vergleich mit dem Reichthum der concreten geſchichtlichen Erſcheinung.

Die Kirche (wir reden von der hiſtoriſchen) als die Form, unter welcher das chriſtliche Leben ſich verwirklichen will, iſt dieſem auf weſentliche Weiſe unangemeſſen. Beide ſind zu einer durchaus ungleichartigen Ehe zuſammengethan. Dieß ſteht uns hier vonvornherein feſt, nachdem wir bereits oben (§ 7) die Unangemeſſenheit des Begriffs der Kirche zu der Natur des religiöſen Lebens in ſeiner Vollendung nachgewieſen haben. Dieſe Unangemeſſenheit nun muß im Verlauf der Entwickelung der chriſtlichen Gemeinſchaft unter der Form der kirchlichen je länger je mehr zum Bewußtſein kommen. Es tritt in dieſem Verlauf nothwendig ein Wendepunkt ein, in welchem und von welchem an mit immer ſteigender Klarheit das chriſtliche Leben in ſeiner ſich kräftig entfaltenden Vielſeitigkeit ſich der Kirche in ihrer in ſich abgeſchloſſenen einſeitigen Beſonderheit als einer ſeine Entwickelung hemmenden Schranke bewußt wird, und demzufolge gegen ſie eine negative, feindſelige Stellung annimmt. Das Eintreten dieſes Wendepunkts wird von einer doppelten Seite her unvermeidlich motivirt. Auf der einen Seite nämlich vollendet die Kirche ihre Entwickelung als äußeres Inſtitut immer vollſtändiger, d. h. ſie ſchließt ſich als ſolches immer feſter in ſich ſelbſt zuſammen und immer ſchärfer von dem Staat ab, — ſie iſolirt ſich immer mehr von den übrigen Formen des Lebens, von dem Gebiet des allgemeinmenſchlichen Lebens, — ſie gewinnt eine immer beſtimmter durchgebildete, d. h. immer ſprödere Geſtalt, — kurz ſie wird eine immer engere, immer unbequemere Form, d. i. jetzt Feſſel des chriſtlichen Lebens. Auf der andern Seite entwickelt ſich in dieſem ſeine Elaſtizität und Biegſamkeit immer mehr einbüßenden Körper in gleichmäßiger Pro-

greſſion das chriſtliche Leben zu immer klarerem und energiſcherem Selbſtbewußtſein, zu immer kräftigerem Bewußtſein um ſeine ihm weſentliche Allſeitigkeit und Freiheit. In demſelben Verhältniß alſo, in welchem auf der einen Seite der Druck der Feſſel zunimmt, verſtärkt ſich gleichzeitig auf der andern Seite von innen heraus das Bewußtſein um die Feſſel, das Gefühl ihres Drucks und die Kraft des ſich ihr widerſetzenden Widerſtandes. Wie aber der auf dieſe Weiſe im Innern der Kirche ſelbſt hervorgebrochene Zwieſpalt und Kampf enden müſſe, das kann ſchlechterdings nicht zweifelhaft ſein. Denn auf der einen Seite iſt der Culminationspunkt der Entwickelung der Kirche (des kirchlichen Inſtituts) der Natur der Sache nach nothwendig zugleich der Anfangspunkt ihres Verfalls. Jene vollendete Entwickelung iſt ja eben der Eintritt ihrer vollendeten Selbſtändigkeit, d. h. ihrer vollendeten Abgeſchloſſenheit gegen alle übrigen Formen des menſchlichen Lebens, namentlich gegen die natürliche allgemeine Form deſſelben, gegen den Staat, — ſie iſt der Eintritt ihrer vollſtändigen Iſolirung von allen Einflüſſen deſſelben. Grade allein in dieſen letzteren aber hat die Kirche abgeſehen von dem chriſtlichen Leben in ihrem eignen Schooße noch eine Lebensquelle. Schneidet ſie ſich nun ſelbſt auch dieſe noch muthwillig (d. h. in der That nach der tragiſchen Nothwendigkeit des zerſtöreriſch in ihr waltenden immanenten Geſetzes ihrer Entwickelung) ab, indem zugleich der chriſtliche Geiſt in ihr ſich immer beſtimmter feindſelig gegen ſie auflehnt, und mehr und mehr ſich aus ihr zu befreien und anderweit anzuſiedeln weis: ſo iſt ihr Ruin unabwendlich. Sie verdorrt nothwendig in ſich ſelbſt. Ihre vollendete Entwickelung iſt mit innerer Nothwendigkeit weſentlich zugleich ihr Tod. Auf der andern Seite dagegen entfaltet ſich die innere Kraft des chriſtlichen Geiſtes und Lebens immer voll-

ſtändiger, und ſteigert ſich immer höher durch die immer innigere Berührung, in welche ſich das chriſtliche Leben jetzt mit dem allgemein-menſchlichen nach allen ſeinen Seiten hin ſetzt. Das chriſtliche Leben ſelbſt wird immer gewaltiger und rüſtet ſich immer vollſtändiger aus mit allen göttlichen und menſchlichen Waffen des Geiſtes, und ihm gegenüber wird ſeine Gegnerin, die Kirche, immer ohnmächtiger in ſich ſelbſt. So muß denn nothwendig zuletzt die Kirche dem Geiſte und dem Leben unterliegen, welche ſie in ihrem eignen Hauſe, unter ihrer eignen Obhut und Pflege groß gezogen hat. Sie hat die Dienſte geleiſtet, zu denen ſie berufen war, das chriſtliche Leben iſt in ihrem Mutterſchooße zu demjenigen Grade der Selbſtändigkeit gereift, bei welchem es ihrer nicht mehr als Trägerin bedarf; ſie hat den chriſtlichen Staat herangebildet, in welchem ſich das chriſtliche Leben nunmehr anbauen kann. Damit hat ihre Stunde geſchlagen; ſie macht, in ſich ſelbſt verfallend, einer neuen Ordnung der Dinge Platz. Ihr Verfall aber beginnt auf in die Augen fallende Weiſe damit, daß ſie, weil in ſich desorganiſirt, ihre Einheit nicht mehr zu behaupten vermag, und ſich in eine Vielheit von Kirchen zerſetzt, die dann allmälig jede in ſich ſelbſt erſterben, und dieß um deſto ſchleuniger, da ſie, von ihrem gemeinſchaftlichen Mittel- und Lebenspunkt losgeriſſen, die eine feindlich gegen die andre gekehrt, ſich gegenſeitig aufreiben.

Dieß iſt der Verlauf der Entwickelung der Kirche wie er aus ihrer Natur ſelbſt folgt und die Geſchichte ihn übereinſtimmend nachweiſt.

Von dieſem Standorte aus überſchauen wir im Großen und Ganzen die Stellung des Chriſtenthums zur Welt [40])

---

40) Welt hier nicht im üblen oder theologiſchen Sinne verſtanden.

überhaupt und den Gang ſeiner Wirkſamkeit auf dieſelbe und in derſelben. Als die Aufgabe des Chriſtenthums erſcheint uns die totale Regeneration der Welt von innen heraus, und zwar dieſe totale Regeneration weſentlich als abſolute Entwickelung derſelben. Dieſe Regeneration der Welt will das Chriſtenthum, eben weil von innen heraus, in dem Wege einer geſchichtlichen Entwickelung bewirken. Es tritt deshalb in einem einzelnen geſchichtlichen Moment, dem der Erſcheinung Chriſti, in die Welt und den Organismus ihrer Lebensbewegungen ein, und wirkt nun von dieſem einzelnen geſchichtlichen Ausgangspunkte aus in derſelben, mehr und mehr ſich aus ſich ſelbſt heraus zu ſeiner vollen Kraft erſchließend, und in gleichem Verhältniß die Welt mehr und mehr durchdringend und ſich aſſimilirend. In ſolcher Wirkſamkeit in der Welt und auf die Welt erſcheint aber das Chriſtenthum in einer doppelten Weiſe und nach einer doppelten Seite hin begriffen. Nach der e i n e n Seite hin — und die Tendenz nach ihr hin iſt die ihm an und für ſich weſentliche Richtung ſeiner Thätigkeit, — auf das allgemein-menſchliche oder das ſittliche Leben, in concreto auf den Staat, auf die vollſtändige Entwickelung und Verwirklichung des urſprünglich dem Keime nach in den Menſchen und die Menſchheit hineingelegten geiſtigen Lebens (des ſittlichen im weiteſten Sinne des Worts, das intellectuelle mit eingeſchloſſen,) zu der die Bedingungen in der Erlöſung in Chriſto vollſtändig Theils wiedergegeben Theils neu gegeben ſind. Nach der a n d e r n Seite hin auf das religiöſe Leben im engeren Sinne des Worts, auf das religiöſe Leben als ſolches. Demnach erblicken wir in dem Proceß der Geſchichte das Chriſtenthum in einer doppelten Form, als w e l t g e ſ ch i ch t l i ch e s und als k i r ch l i ch - r e l i g i ö ſ e s Princip, und es ſtellt ſich in der Geſchichte nach Chriſto eine doppelte Ent-

wickelungsreihe heraus: eine weltgeſchichtliche und eine kirchlich-religiöſe. 41) Beide Reihen laufen, wiewohl mit entgegengeſetzten Maaßen der Beſchleunigung, parallel

---

41) In einer von dieſen beiden Reihen iſt innerhalb des Gebiets der chriſtlichen Menſchheit jedes wahrhaft lebendige Element ihres Lebens geſetzt. Dieß gilt inſonderheit auch von dem einzelnen Menſchen. Je nachdem er in der einen oder in der andern Reihe ſteht, wird die Form ſeiner Chriſtlichkeit, ſeines chriſtlichen Lebens (beides des innerlichen und des äußerlichen,) charakteriſtiſch verſchieden ſein. Damit ſoll aber nicht etwa geſagt ſein, daß der Einzelne überhaupt nicht in beiden Reihen zugleich ſtehen könne. Vielmehr ſoll innerhalb der Chriſtenheit jeder Einzelne ſchlechterdings beiden Reihen als lebendiges Glied angehören, und es iſt entſchieden als ein unvollkommener Zuſtand zu betrachten, wenn dieß nicht der Fall iſt. Wie in der erſten Hälfte (ein Ausdruck, durch den übrigens durchaus nicht etwa irgend eine Zeitbeſtimmung gegeben werden ſoll,) des Verlaufs der chriſtlichen Geſchichte das chriſtliche Kirchenglied daneben zugleich ein wahrer, wirkſamer Staatsbürger ſein mußte, um überhaupt ein rechter Chriſt zu ſein: ſo muß auch in der zweiten Hälfte jenes Verlaufs der chriſtliche Staatsbürger daneben zugleich ein wahres, wirkſames Kirchenglied ſein, um überhaupt ein rechter Chriſt zu ſein. Ja jeder Einzelne wird ein um deſto lebendigeres und kräftiger wirkendes Glied der einen Reihe ſein, je wahrer und inniger er zugleich der andern Reihe angehört. Nur das behaupten wir, daß der Einzelne nicht in derſelben Weiſe, in demſelben Sinne in beiden Reihen zugleich ſtehen kann. Denn wenn er gleich beiden als lebendiges Glied eingeordnet iſt, ſo wird er ſich doch immer nur zu der einen ſeines Verhältniſſes als eines abſolut nothwendigen, ſchlechthin weſentlichen und darum auch ſchlechthin bleibenden bewußt ſein, nur in der einen die wirkliche und weſentliche Befriedigung ſeines individuell-menſchlichen Bedürfniſſes finden; ſeines Verhältniſſes zu der andern aber wird er ſich nur als eines relativ nothwendigen, mithin auch nicht wahrhaft weſentlichen, nicht unveränderlich bleibenden, ſondern nur als eines Mittels für einen außer ihm liegenden Zweck bewußt ſein, und er wird deßhalb auch in demſelben die wirkliche und weſentliche Befriedigung ſeines individuell-menſchlichen Bedürfniſſes noch nicht finden. Dieſes alles natürlich bei verſchiedenen Individuen mehr oder minder klar und lebendig. In dieſem Sinne ſagen wir, daß jeder Einzelne in Einer von beiden Reihen ſtehe. Wer in keiner von beiden Entwickelungsreihen ſtände wäre ein völlig todtes Glied am Leibe der chriſtlichen Menſchheit.

neben einander her, ſo daß die chriſtliche Geſchichte ſich weſentlich in zwei Arme verläuft: die chriſtliche Weltgeſchichte und die Geſchichte der chriſtlichen Kirche. Die erſtere Entwickelungsreihe, die weltgeſchichtliche, verhält ſich zu der andern, der kirchlich-religiöſen, wie der Zweck zum Mittel. Daher geht die Bewegung der Entwickelung natürlich von der kirchlich-religiöſen Seite aus; ſie theilt ſich aber ſchon unmittelbar von ihrem früheſten Ausgangspunkte aus auch der weltgeſchichtlichen Entwickelung des Lebens der Menſchheit mit, und gibt dieſer je länger je mehr die weſentliche Beſtimmtheit einer chriſtlichen. Von nun an ſtehen beide Reihen in einer ununterbrochenen Wechſelwirkung. Die Entwickelung jeder von beiden wird forthin durch zwei Principe in Bewegung erhalten, ein Mal durch das ihr ſelbſt immanente Princip ihrer eigenthümlichen Lebensentwickelung, für's Andre durch das ihr äußerliche der Einwirkung der andern Reihe auf ſie. Dieſe Zweiheit chriſtlicher Entwickelungsreihen iſt aber wie keine urſprüngliche ſo auch keine bleibende, ſondern ſie verſchwindet mit der Vollendung der Entwickelung, ſo daß zuletzt die kirchlich-religiöſe Entwickelungsreihe, von welcher im Anfange die Bewegung ausgeht, in der weltgeſchichtlichen aufgeht, welcher im Anfange die Bewegung erſt von jener mitgetheilt wurde. Je näher folglich in der Geſchichte nach Chriſto ein Punkt dem Urſprunge des chriſtlichen Lebens (in Chriſto ſelbſt) liegt, deſto ſtärker wird in ihm das Uebergewicht der Bewegung auf der Seite des kirchlich-religiöſen Lebens ſein; und je näher derſelbe der Vollendung der Entwickelung des chriſtlichen Lebens liegt, deſto ſtärker wird in ihm das Uebergewicht der Bewegung auf der Seite des weltgeſchichtlichen Lebens ſein, die Bewegung hier immer von der eigenthümlich-chriſtlichen Lebensbewegung verſtanden. Der Punkt aber, in welchem

das Uebergewicht von der einen Seite auf die andre hinüberſchlägt, und welchem mithin ein Moment gänzlichen Gleichgewichts (aber auch nur Ein Moment, ſo daß alſo dieſes völlige Aequilibrium gar nicht in die Wahrnehmung fällt,) unmittelbar voraufgeht, iſt mit dem Moment der völligen Entwickelung des kirchlich-religiöſen Lebens gegeben, welches (wie oben gezeigt worden,) von ſeinem Culminationspunkte abwärts nach einer inneren Nothwendigkeit, mit immer mehr ſich beſchleunigender Schnelligkeit, ſich ſelbſt wieder zerſtört.

§ 11.

So ſind die beiden Punkte abgeſteckt, zwiſchen welche die Exiſtenz der hiſtoriſchen Kirche (denn die philoſophiſche bringt es überhaupt nie zum wirklichen Daſein,) fällt, und mittelſt welcher der Grad ihrer Bedeutung in jedem gegebenen geſchichtlichen Punkte zu beſtimmen iſt. Wie der Begriff der Kirche bedingt iſt durch den Gegenſatz gegen die Welt, ſo iſt ihre Exiſtenz bedingt durch das Vorhandenſein einer Identität des Staats und der Welt, und an dem Maaß dieſer Identität beider hat ſie das Maaß ihrer Bedeutung und ihres Werths. Damit iſt ſie gegen jede Herabwürdigung geſichert. Was wir ſchon früher ausdrücklich anerkannt haben liegt auch in dieſer Formel, daß bei dem Eintritt des Chriſtenthums in die Geſchichte das chriſtliche Leben ſchlechterdings zuerſt in der Form einer Kirche ſich verwirklichen und von dieſer aus ſeinen geſchichtlichen Entwickelungsproceß anheben mußte. Damals war die natürliche menſchliche Gemeinſchaft, der Staat, noch durchaus identiſch mit der Welt; es gab auch noch nicht ein Mal ein Analogon zu einem chriſtlichen Staat. Da nun der Staat nicht der Träger des chriſtlichen Lebens ſein konnte, ſo mußte dieſes ſich in einer von ihm verſchiedenen Gemeinſchaft ſein geſchichtliches Daſein und ein Organ für ſeine geſchichtliche

Wirkſamkeit geben. Dieſe andre Gemeinſchaft iſt eben die Kirche. Sie war damals nothwendig und wohlberechtigt, und ſie iſt dies aus demſelben Grunde überhaupt ſo lange als der Staat noch Welt iſt, und in demſelben Maaße, in welchem er noch Welt iſt. Aber eben auch nur in dieſem Maaße, und dieſes Maaß iſt ein continuirlich abnehmendes. Der Staat bleibt nicht Welt. Denn grade dieß iſt ja die Wirkung des chriſtlichen Princips in der Geſchichte, daß es durch ſeine erlöſende Kraft die Welt mehr und mehr aufhebt an dem menſchlichen Leben oder näher am Staat, und ſie aus ihm immer vollſtändiger ausſcheidet. In demſelben Verhältniß, in welchem das Chriſtenthum einen chriſtlichen Staat, d. h. aber eben auch nur einen an und für ſich ſelbſt vollkommenen Staat, zuſtande bringt, wird die Kirche überflüſſig; denn grade an einem ſolchen Staate hat das chriſtliche Leben ſein allein ihm wahrhaft angemeſſenes kosmiſches Daſein und Organ ſeiner geſchichtlichen Wirkſamkeit. In demſelben Verhältniß, in welchem der Staat ſich entſäculariſirt, ſäculariſirt ſich die Kirche, tritt ſie zurück, die nur ein proviſoriſcher, immer ungenügender werdender Nothbau für den chriſtlichen Geiſt iſt für die Zeit bis jene ſeine eigentliche Behauſung ausgebaut iſt. Bis jetzt iſt dieſer Ausbau des wahren d. h. näher des chriſtlichen Staats noch beiweitem nicht vollendet, und alſo unter den gegenwärtigen Verhältniſſen die Kirche durchaus noch nicht entbehrlich neben dem Staate. Der Zeitpunkt, da ſie wird dahinfallen können und zweifelsohne dahinfallen wird, liegt für uns noch in einer fernen Zukunft, welche ſich jeder Zeitberechnung entzieht, — er liegt am Ziel der geſchichtlichen Entwickelung unſers Geſchlechts. Wir betonen dieß, um zu beſorgenden

Mißverſtändniſſen zuvorzukommen, ſo ſtark als wir nur immer vermögen. Deſſen ungeachtet dürfen wir uns aber nicht verhehlen, daß wir über den früher bezeichneten Hauptwendepunkt in der Geſchichte der chriſtlichen Menſchheit (er fällt weſentlich mit der Reformation zuſammen oder iſt vielmehr weſentlich die Reformation ſelbſt,) bereits hinaus und in einer merklichen Approximation zu jenem Zielpunkt begriffen ſind. Schon der Umſtand ſelbſt iſt ein ſprechendes Zeichen hiervon, daß in unſrer Zeit das Bewußtſein um die wahre Beſchaffenheit des Verhältniſſes des Chriſtenthums zur Kirche und zum Staat, wie wir ſie zur Evidenz zu bringen verſucht haben, aufzugehen beginnt. Das Gefühl wenigſtens, daß ihr eigenſtes religiöſes, und zwar beſtimmt ihr eigenſtes chriſtliches Bedürfniß in der Kirche einen kräftigen, vollen Anklang und eine wirkliche und erquickende Befriedigung nicht finde, das Gefühl eines mächtigen Zuges zu dem Staat (im weiteſten Sinne des Worts) hinüber, aus deſſen, wenn gleich oft ſtürmiſch wallender und unrein ſchäumender, Bewegung ein friſcher Frühlingsodem ſie anweht, hoffnungsvolle Ahnungen und Anſchauungen einer in reicher Schönheit ſich ausbreitenden Geſtalt des chriſtlichen Lebens in ihrer Bruſt aufweckend, — dieſes Gefühl wenigſtens iſt unter den vom Chriſtenthum wiederergriffenen Gebildeten unſrer Tage gewiß vielen nicht fremd. In den meiſten von dieſen bleibt dieß Gefühl ein verhülltes, eine unklare und darum unverſtandene und ſchwankende Stimmung. Viele hält eine an ſich ſehr zu ehrende fromme Scheu zurück, ſich ihm unbefangen hinzugeben und ſeinen Gehalt an das Tageslicht eines deutlichen Bewußtſeins heraufzuholen. Sie thun ſich eine ernſtliche Gewalt an, um das in der Kirche zu finden, was dieſe nun ein Mal ſelbſt nicht mehr beſitzt, und aller ihr Zwang und

alle ihre Treue tragen ihnen deshalb doch nie eine wirkliche, freudig und ſtätig empfundene Befriedigung ein. Andre unter ihnen hält jenes dunkle Gefühl von einer entſchiedenen Hingebung an das Chriſtenthum ſelbſt zurück, das ſie nun ein Mal gewohnt ſind mit der Kirche zu identifiziren. Beiden kann gründlich nur durch die nüchterne Einſicht geholfen werden, daß ſich zum Chriſtenthum in Wahrheit der Staat in der Weiſe verhält, wie ſie bisher das Verhältniß der Kirche zu demſelben anſahen.

Um deſto weniger wird man die bisherigen Erörterungen durch die Einrede als müßig zurückweiſen dürfen, daß ja, wenn doch zugeſtandnermaaßen für das chriſtliche Leben die Kirche auch jetzt noch eine nothwendige Bedingung ſeiner Erhaltung, Fortpflanzung und Verbreitung ſei, die Erkenntniß, daß in dem fernen Zeitpunkt ſeiner Vollendung die Kirche dahinfallen und an ihre Stelle der Staat treten werde, für die chriſtliche Gemeinſchaft in der Gegenwart ohne alle Bedeutung, namentlich ohne alle praktiſche Wichtigkeit ſei. Nur das Ziel richtig und ſcharf im Auge habend vermögen wir ja überhaupt auf wahrhaft fördernde Weiſe in die Entwickelung der chriſtlichen Gemeinſchaft und ihrer beſondern Verhältniſſe einzugreifen; aber auch grade nur von dem hier eröffneten Geſichtspunkt aus wird ſich vor unſerm Blicke der anſcheinend ſo verworrene und troſtloſe Stand der Dinge in der chriſtlichen Kirche und dem chriſtlichen Leben der Gegenwart in das einfache Verſtändniß eines klaren und hoffnungsreichen Zuſammenhangs auflöſen. 42)

---

42) Die practiſche Wichtigkeit des Satzes, mit deſſen Durchführung dieſe Einleitung ſich beſchäftigt, und die angemeſſene Weiſe, wie er unter den Verhältniſſen der Gegenwart für die Behandlung der kirchlichen Angelegenheiten, namentlich in der evangeliſchen Kirche,

§ 12.

Diejenige Vorſtellung von dem Verhältniß des Chriſtenthums zur Kirche, zu der wir bisher rein durch die Betrachtung der Sache ſelbſt geführt worden ſind, läßt ſich auch deutlich als die eigne Vorſtellung des Erlöſers erkennen. Daß er ſich das von ihm geſtiftete Reich Gottes in ſeiner Vollendung unter der Form der Kirche gedacht habe,

---

als maaßgebender Geſichtspunkt dienen ſolle, — dieß alles darzulegen iſt nicht dieſes Orts; auch fühlt der Verfaſſer ſchlechterdings keinen individuellen Beruf, auf dieſes Feld einzugehen. Deſto zuverſichtlicher vertraut er der Macht der Geſchichte, welche gewaltiger iſt als alle theoretiſchen und praktiſchen Mißverſtändniſſe der Menſchen. Auf Eins aber darf er ja wohl hindeuten. Man klagt in unſern Tagen, beſonders in der evangeliſchen Chriſtenheit, bitterlich über den Verfall der Kirche. Mit Recht und mit Unrecht, wie man will. Mit Recht; denn die Kirche als Kirche ſtürzt wirklich immer mehr in Trümmer zuſammen, und wie ihr wieder aufgeholfen werden ſolle und könne, auch bei dem beſten Willen der Machthaber, iſt gar nicht abzuſehen. Mit Unrecht; denn dieſer Einſturz der Kirche iſt eben die Folge des ſelbſtändiger werdens des chriſtlichen Lebens, das die alte Form zerbricht, die ihm zu enge geworden iſt, und aus ihren Feſſeln entfliehend, ſeinem wahren Elemente, dem Staate, freudig zueilt. Wir wollen den Verfall der Kirche unbedingt anerkennen, aber in die Klagen über ihn einſtimmen, das wollen wir nicht. Wie es uns dünkt iſt der allgemeine Standort, auf welchem wir den Leſer zu führen verſucht haben, der einzige, von dem aus man das Ganze der Geſchichte des Chriſtenthums überſchauend vor der Gefahr verwahrt bleibt, ſich mit dem Entwickelungsgange derſelben zu überwerfen, einer Verſtimmung, die wir innerhalb des Bereichs der chriſtlichen Geſchichte immer für das Zeichen einer ſchiefen Auffaſſung halten, und die noch jüngſt F. R. Haſſe in den Jahrbb. f. wiſſ. Kritik, 1836, April, Nr. 66. S. 526. unter dem Namen des hiſtoriſchen „Rationalismus," d. i. des „Widerſtreits des Subjects wider das Object," treffend characteriſirt hat. Auch ergibt ſich erſt von unſerm Standpunkt aus eine wirkliche Rechtfertigung der Reformation gegen den Katholicismus. So lange die Kirche als die höchſte und eigentliche Verwirklichung des chriſtlichen Lebens angeſehen wird, muß ja in der That der Act als ein Frevel verurtheilt werden, der die Einheit der Kirche und damit dieſe ſelbſt zertrümmert hat und nothwendig zertrümmern mußte.

davon finden wir auch nicht die leiſeſte Spur. Gewiß wäre ein für ſeine Zeitgenoſſen ſo neuer Gedanke, wenn der Erlöſer ihn wirklich gefaßt hätte, einer Andeutung werth geweſen; denn nicht eine Kirche erwartete Iſrael von ſeinem Meſſias, ſondern einen theokratiſchen Staat. Eine ſolche Andeutung aber finden wir ſogar da nicht ein Mal, wo ſie ſo ganz an ihrem Ort geweſen wäre, in den Stellen der evangeliſchen Geſchichte, in denen der Heiland vor ſeinem Scheiden von der Erde den Jüngern ihre Inſtruction für ihre apoſtoliſche Wirkſamkeit ertheilt (Matth. 28, 18—20. Marc. 16, 14—18. Joh. 20, 21. ApG. 1, 4—8.) 43) Schon dieß ſpricht laut genug. Wenn der Herr keine beſondre Form angibt, in welcher ſich das Reich Gottes in ſeiner Vollendung realiſiren ſoll, ſo ſetzt er ſchon hiermit voraus, daß es eben die ganz allgemeine Form der menſchlichen Gemeinſchaft überhaupt ſei, in der daſſelbe ſich vollenden ſolle, d. i. der Staat. Eben darauf führt auch das Bild ſelbſt hin, mit welchem er die Gemeinſchaft der Erlöſten bezeichnet, die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*; denn die *βασιλεία* iſt die politiſche Form der Gemeinſchaft, und wenn wir vollends die Geſchichte des durch den Ausdruck *βασιλεία τοῦ θεοῦ* benannten Begriffs nach rückwärtshin verfolgen, ſo werden wir vielmehr zu der Vorſtellung von einer politiſchen Gemeinſchaft hingeleitet als zu der von einer kirchlichen. 44)

---

43) Vgl. Planck, Geſch. d. chriſtlich-kirchl. Geſellſchaftsverfaſſung, I. S. 14 ff.

44) Auch das Buch Daniel, in dem die A.Tliche Idee der meſſianiſchen Theokratie ſich in ihrer entſchiedenſten Schärfe zuſammenfaßte, ſtellt (K. 2, 44. K. 7, 13 f.) das zukünftige Reich Gottes mit den Weltmonarchien auf dieſelbe Linie, als die letzte und dauernde Weltmonarchie, als den letzten Weltſtaat (nicht eine Weltkirche).

Der Begriff der Theokratie, welcher den Kern der Vorſtellung vom Gottesreich bildet, iſt der Begriff eines Staats, (wenn gleich eines ein ſelbſtändiges politiſches Princip entbehrenden Staats,) nicht der einer Kirche. Als das Haupt dieſes Reichs beſchreibt der Heiland ſich durchgängig als *König*, ein Bild, zu dem es innerhalb der *kirchlichen* Ordnung der Dinge gar nichts entſprechendes gibt. Auch darf es wenigſtens erwähnt werden, daß er in der Zeit ſeiner Wiederkunft nicht einen kirchlichen Zuſtand der Welt vorauszuſetzen ſcheint, ſondern einen politiſchen, nicht eine kirchliche Geographie als die geltende, ſondern eine politiſche. (Matth. 25, 32: καὶ συναχθήσεται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη.) [45]

Nichts deſto weniger hat der Erlöſer wirklich eine Kirche gewollt, und ihre Entſtehung vorhergeſehen. Nur nicht als die Form des *vollendeten* Gottesreichs hat er ſie gewollt, nicht als den Zweck ſeiner meſſianiſchen Wirkſamkeit, ſondern als ein Mittel für denſelben. Für die Erreichung dieſes Zwecks war ſie ja in der That eine nothwendige Bedingung; deshalb nämlich, weil der Erlöſer ſeinen Zweck, das vollendete Gottesreich, auf dem Wege der eignen geſchichtlichen Entwickelung der Menſchheit erzielen wollte, dem einzigen Wege, auf welchem ein ſolches Gottesreich, ſei-

---

45) Dieſelbe Anſchauungsweiſe ſcheint auch der Schilderung zum Grunde zu liegen, welche die Apokalypſe, K. 21, von dem *vollendeten* Reiche Chriſti entwirft. In ihr wird daſſelbe durchgängig als eine *πόλις* beſchrieben, V. 2. 10 ff., und das Bild eines politiſchen Zuſtands und Lebens auch im Einzelnen feſtgehalten. So V. 5: καὶ σκηνώσει (ὁ Θεὸς) μετ' αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαὸς αὐτοῦ ἔσονται. So V. 24: καὶ περιπατήσουσι τὰ ἔθνη διὰ τοῦ φωτὸς αὐτῆς. Καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς φέρουσι τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν αὐτῶν εἰς αὐτὴν κ. τ. λ. Beſonders beachtenswerth iſt aber V. 22: καὶ ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ· ὁ γὰρ Κύριος ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ ναὸς αὐτῆς ἐστι, καὶ τὸ ἀρνίον.

der Natur als ſittliches Reich gemäß, überhaupt zuſtande kommen konnte. Es wäre ein innerer Widerſpruch geweſen, wenn er daſſelbe hätte durch einen Zauberſchlag der Allmacht hervorrufen wollen. Nur als ein Werk der menſchlichen Freiheit kann es ſein was ſein Begriff iſt, und deshalb kann es ſich nur auf dem Wege einer geſchichtlichen Entwickelung realiſiren. So war es auch von dem Erlöſer gemeint. Das von ihm ausgehende, in der Menſchheit erweckte neue religiöſe Leben ſollte ſich — ſo wollte er es, — wohl allerdings dem ganzen Geſchlecht mittheilen; aber dieſes von dem einzelnen Punkte aus, in welchem es in die Geſchichte als wirkſame Potenz eingetreten war; von ihm aus immer weiter zündend ſollte es allmälig des Ganzen ſich bemächtigen. Er ſelbſt veranſchaulicht dieſen geſchichtlichen Entwickelungs- und Durchdringungsproceß treffend durch das Gleichniß vom Sauerteige. (Matth. 13, 33.) Dieſer geſchichtliche Proceß war nun aber nur unter der Bedingung möglich, daß das neue von Chriſto ausgehende religiöſe Leben eine beſondre äußere Form erhielte, in welcher es einerſeits in ſich ſelbſt zuſammengehalten, vor der Zerſplitterung und vor dem Zerfließen in dem alten nichtchriſtlichen Leben der Welt bewahrt, alſo erhalten würde, und an welcher es andrerſeits ein Organ hätte, um auf die noch nicht von ihm ergriffene Welt ergreifend einzuwirken. In beiden Rückſichten war ein feſter äußerer Leib für das von dem Erlöſer angezündete eigenthümliche geiſtige Leben ſo lange unentbehrliches Bedürfniß, bis es in jenem Durchdringungsproceß das Leben der Menſchheit in einem ſolchen Umfange, und dieß mit einem ſolchen Grade der Innigkeit, durchdrungen hatte, daß es ſich der natürlichen und allgemeinen äußeren Form des menſchlichen Lebens bemeiſtern, und dieſe ſelbſt zu der ſeinigen und zum Organ für ſeine

weitere Wirkſamkeit machen konnte, — mit Einem Worte ſo lange bis das chriſtliche Leben zu dem Grade der inneren und der äußeren Macht herangereift war, auf welchem es einen chriſtlichen Staat zu bilden vermag, in dem es forthin ſelbſt bewahrt wird, und an dem es dann auch das geeignetſte Organ für ſeine Wirkſamkeit auf die übrige noch nicht von ihm beſeelte Menſchheit beſitzt. Es war hier der Fall mit dem chriſtlichen Leben ein ganz analoger wie mit dem religiöſen Leben unter dem alten Bunde. Dieſes letztere wurde ja gleichfalls nur dadurch erhalten, daß es mit einem feſtgeſchloſſenen Gehäuſe bekleidet und in dieſem innerhalb eines ſtreng abgegränzten Gebietes feſtgehalten wurde; und eben nur dadurch gewann es eine Wirkſamkeit auf das Ganze der Menſchheit, daß es ſich in einem möglichſt kleinen Theile derſelben ausſchließlich abſonderte und in ſich ſelbſt concentrirte. Eine ſolche beſondre äußere Form für das chriſtliche Leben iſt nun eben die Kirche, und darum war ihre Bildung bei dem erſten Eintritt des Chriſtenthums in die Welt die nothwendige Bedingung der Erhaltung, der Fortpflanzung und der Verbreitung deſſelben. In dieſem Sinne, als Bedingung und Mittel für die Realiſirung ſeines letzten Zwecks, mußte der Herr eine Kirche wollen. Trat dieſe Kirche gleich nach einer andern Seite hin mit jenem ſeinem letzten Zweck ſelbſt wieder in Widerſpruch, als eine mit dem vollendeten Gottesreiche unvereinbare Form: ſo konnte er doch die Ausgleichung dieſes Widerſpruchs unbeſorgt der Macht ihrer eignen Entwickelung überlaſſen, deren eigenthümliche Natur es iſt, zu ſeiner Zeit nothwendig ihre eigne Wiederauflöſung zu ſein. Der Herr mußte eine Kirche wollen, — im angegebenen Sinne — ſo gewiß als wer den Zweck will auch die Mittel wollen muß. Er wollte ſie aber auch wirklich. Davon haben wir ein beſtimmtes Zeugniß

aus ſeinem Munde. Wenigſtens in Einer Stelle,[46] Matth. 16, 18., ſpricht er ausdrücklich von einer von ihm zu gründenden *ἐκκλησία*, und zwar ſo, daß man darunter nur die eigentliche Kirche (im complexen Sinne) verſtehen kann, unmöglich blos eine einzelne Gemeinde: *Κἀγὼ δέ σοὶ λέγω, ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.*[47] Eben dieſer Ausſpruch klärt aber auch näher auf,

---

46) Die andre Stelle Matth. 18, 17. (*Ἐὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν, εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ· ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ τελώνης.*) gehört nämlich nicht hierher. Höchſt wahrſcheinlich iſt in ihr die *ἐκκλησία* überhaupt gar nicht in dem chriſtlichen, ſondern in dem jüdiſchen Sinne des Worts zu verſtehen. Der Herr ſpricht doch aller Wahrſcheinlichkeit nach von den zu ſeiner Zeit und in ſeiner Umgebung beſtehenden bürgerlich-religiöſen Verhältniſſen, nicht aber von ſolchen, von denen diejenigen, zu welchen er ſprach, ganz und gar noch keine Vorſtellung haben konnten, indem ſie noch durchaus in der Zukunft lagen. Die Correption coram Ecclesia, welche er meint, iſt deshalb wohl die Correption vor einem jüdiſchen Synedrium, wie ſie zur Zeit des Herrn unter den Juden Sitte war. So ſah ſchon der alte Thomas Eraſtus (De Excommunicatione Ecclesiastica, § 41 ff.) die Sache an. Dieß vorausgeſetzt hätten wir in unſrer Stelle bei dem Ausdruck *ἐκκλησία* an eine bürgerliche, nicht an eine kirchliche Gemeinde zu denken. Aber darüber wollen wir gern nicht ſtreiten. Immerhin mag man auch die Stelle auf die künftigen Verhältniſſe in der chriſtlichen Gemeinſchaft beziehen. Auch in dieſem Falle kann man doch die *ἐκκλησία* immer nur von der einzelnen chriſtlichen Gemeinde verſtehen; von der Kirche im complexen Sinne ausgelegt gäbe die Stelle einen monſtröſen Sinn. Vgl. übrigens Vitringa, De Synagoga vetere, p. 94 sqq. u. 734 sqq. ed. Franeq. 1696. Elvers, Das Weſen und die Freiheit der chriſtl. Kirche, I. S. 104. Daß allein in der im Text angeführten Stelle *ἐκκλησία* aus dem Munde des Herrn in der complexen Bedeutung vorkomme, erkennt auch Olshauſen an, Bibl. Commentar, I. S. 511, wenn er ſich gleich in einer Weiſe ausdrückt, die uns die Sache zu verſchieben ſcheint: „Die *ἐκκλησία* ſteht nur hier" (nämlich Matth. 16, 18) „in den Evangelien = *βασ. τ. Θ.* In andrer Bedeutung Mt. 18, 17."

47) Die *ἐκκλησία* hier mit der *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* zu identifiziren, dürfte wegen des *οἰκοδομήσω* mißlich ſein; denn die *βασιλεία τοῦ*

welche Stelle der Erlöſer der Kirche in dem Entwickelungsgange des Reiches Gottes anweiſt, und wie er ſie nicht als ſein letztes Ziel betrachtet, ſondern nur als das Mittel, aber als das ſpecifiſche Mittel, zur Erreichung dieſes Ziels. Sie gehört in die Zeit des Kampfs des Reiches Gottes mit dem Reich der Finſterniß, und hat für dieſe Zeit die Verheiſſung des Nichterliegens und der Unüberwindlichkeit. So lange dieſer Kampf dauert wird ſie immerdar vorhanden ſein, obſchon in immer mehr abnehmendem Maaße nach Verhältniß der zum immer völligeren Siege fortſchreitenden Entwickelung des Kampfs. Aber ſie gehört nach dem Sinn des Heilands gewiß nicht mehr in die Zeit der Vollendung ſeines Reichs auf Erden. Von einer ſtreitenden Kirche weis der Herr, aber gewiß nicht von einer triumphirenden Kirche. Er betrachtet alſo die Kirche als die Vorbereitungsanſtalt zur Herbeiführung desjenigen Zuſtands der Dinge, der ſein letzter und eigentlicher Zweck iſt, des vollendeten Himmelreichs. Er thut dieß noch ausdrücklicher, indem er hinzuſetzt: *καὶ δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Dem Zuſammenhange nach ſpricht ja der Herr zu dem Petrus hier als zu dem, auf welchen er die

---

Θεοῦ betrachtete der Herr während ſeines irdiſchen Wandels als ſchon gegründet und gegenwärtig, wenigſtens nach Luc. 17, 20. 21, wegen des *ἐντὸς ὑμῶν* auf der einen Seite (das Reich Gottes iſt alſo nicht blos überhaupt ein innerliches, ſondern auch ein in dem Innern derer, zu welchen der Herr ſpricht, ſchon irgendwie daſeiendes,) und des Gegenſatzes zwiſchen dem *οὐκ ἔρχεται* und dem *ἐστὶν* auf der andern Seite. (S. auch Olshauſen, a. a. O. I. S. 696.) Ueberhaupt wenn dem Herrn die *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* und die *ἐκκλησία* völlig identiſche Begriffe wären, warum hätte er dann zu ihrer Bezeichnung zwei verſchiedene Termini gebraucht?

Kirche erbauen will; wir ſind alſo befugt, für jetzt noch von allem abſehend, was in der Stelle in Betreff einer perſönlichen Prärogative des Petrus enthalten ſein mag, das hier von dieſem Apoſtel geſagte der Sache nach auf die Kirche zu beziehen. 48) Thun wir dieß nun, ſo erſcheint die Kirche hier als die Anſtalt, welche die Schlüſſel des Himmelreichs empfangen, d. i. den Eingang zum Himmelreich eröffnen und vermitteln, demſelben in der Welt die Bahn brechen ſoll, kurz als die Vorbereitungs- und Einleitungsanſtalt für das Himmelreich, — als eine Anſtalt, welche der Herr autoriſirt, zur Herbeiführung des vollendeten Zuſtands des irdiſch-menſchlichen Daſeins, d. h. des Himmelreichs, zweckdienliche Maaßregeln und Anordnungen zu treffen, deren Ratification im Himmel er ihr zuſagt. 49)

§ 13.

Wollte nun der Herr wirklich eine Kirche, ſo erhebt ſich ſofort die alte, bis zum Ueberdruß ventilirte Frage, ob er dieſe Kirche als eine neue, von der jüdiſchen geſonderte, oder ob er ſie nur als dieſer letzteren einverleibt, als eine bloße Fortſetzung derſelben wollte. In ihrem ſtrengen Sinne hat dieſe Frage für uns überhaupt keine Bedeutung, da wir eine jüdiſche Kirche, dieſen Begriff genau gefaßt, gar nicht kennen. Indeſſen haben wir doch anerkannt, daß in dem jüdiſchen Volk grade um die Zeit der Erſcheinung des Erlöſers ein Analogon von Kirche, eine Art von in ihrem Verhältniß zum Staat ſelbſtändiger religiöſer Gemein-

---

48) Aehnlich auch Olshauſen, a. a. O. I. S. 512 ff.

49) Die nähere Faſſung des Begriffs der chriſtlichen Gemeinſchaft durch die Apoſtel übergehen wir hier abſichtlich. Von ihr, alſo auch von den Begriffen des σῶμα τοῦ Κυρίου u. des οἶκος τοῦ Θεοῦ, kann erſt in einem ſpäteren Zuſammenhange (Buch 2, Hauptſtück 1) die Rede ſein.

ſchaft zu Stande gekommen war, und von dieſer verſtanden hat denn auch für uns die obige Frage einen Sinn. Aber freilich einen ſolchen, der ſchon die Nöthigung in ſich ſchließt, beſtimmt zu behaupten, der Herr habe ſeine Kirche als eine neue gewollt. Denn jenes jüdiſche Analogon von Kirche haben wir ja als eine todte Geburt kennen gelernt, als einen weſenloſen und lebloſen Schemen, ſo daß wir ſchlechterdings nicht meinen können, an ſie werde der Herr die geſchichtliche Exiſtenz des neuen Lebens geknüpft haben, das er in die Welt brachte; am allerwenigſten gewiß, da er ſelbſt den nahebevorſtehenden Untergang dieſer ſogenannten jüdiſchen Kirche, ihren inneren Tod erkennend, und die feindſelige Stellung derſelben gegen ſeine Gläubigen ſo deutlich vorausverkündigte, überdieß ausdrücklich erklärte, das Reich Gottes werde von den Juden genommen werden. (S. Matth. 21, 43 und ähnliche Stellen mehr.) [50]) Deſſen ungeachtet hat die entgegengeſetzte Anſicht [51]) inſofern doch auch ihren Antheil an der Wahrheit, als der Herr die von ihm beabſichtigte Kirche nicht aus dem Stegreif bauen, ſondern aus einem geſchichtlichen Grund und Boden herauswachſen laſſen wollte, und zwar näher, weil grade ſie der hierzu vom An-

50) Vgl. Planck, a. a. O. I. S. 13 ff.

51) Ihr ausſchweifendſter Vertheidiger iſt Juſt Henning Böhmer, beſonders in ſeinem „Kurzen Entwurf des Kirchenſtaats der drei erſten Jahrhunderte. Halle 1733," S. 8. Zum Theil iſt dieſe wunderliche Vorſtellung wohl aus der Vermiſchung der beiden Behauptungen zu erklären, ein Mal: der Herr habe eine neue Kirche beabſichtigt, und für's Andre: er habe eine ſolche wirklich ſchon ſelbſt geſtiftet. Zum Theil hat ſie aber auch ihren tiefer liegenden Grund, und dieß gerade bei Männern wie Böhmer, in der, nur noch ganz trüben, Ahnung der Wahrheit, daß für das Reich des Herrn, ſeiner reinen, vollen Idee nach aufgefaßt, die Kirche überhaupt gar nicht die angemeſſene Form ſei, und daß es zur Verwirklichung deſſelben überhaupt gar nicht irgend einer beſondern Form bedürfe.

ſang der Offenbarungs- und Heilsanſtalten Gottes her geſchichtlich prädisponirte Boden war, aus der altteſtamentlichen religiöſen Gemeinſchaft. Nach ſeinem Sinne ſollte wie der ganze Verlauf ſeines Reichs ſo auch ſchon der Anfang deſſelben, die Gründung der Kirche, in der Weiſe einer geſchichtlichen Entwickelung von ſtatten gehen. Nicht etwas von außen her und mithin immer in irgend einem Grade willkürlich gemachtes, ſondern die eigne freie Schöpfung ſeines Geiſtes aus den Elementen des irdiſchen Daſeins, wie ſie durch den bisherigen geſchichtlichen Proceß eigenthümlich geſtaltet ihm vorlagen, ſollte die Kirche ſein. Sie ſollte ſich aus der innerlichen Gemeinſchaft ſeiner Gläubigen und ihrem inneren chriſtlichen Leben einerſeits und aus der beſondern Beſtimmtheit des allgemein-menſchlichen Lebens, in welches ſie geſchichtlich geſtellt waren, andrerſeits frei und mit innerer Nothwendigkeit herausgeſtalten, und nach Maaßgabe der weiteren Fortbildung dieſer beiden Factoren im Lauf der Geſchichte aus ſich ſelbſt heraus fortentwickeln. Sie ſollte ein lebendiges, in ſich ſelbſt nothwendiges Product der Geſchichte ſein. Dieß konnte nur geſchehen durch ihre Gründung auf die jüdiſche Religionsgemeinſchaft, die einzige vorhandene unmittelbare geſchichtliche Baſis. Gewiß wollte deshalb der Erlöſer ausdrücklich, daß der erſte Keim der neuen kirchlichen Gemeinſchaft ſeiner Gläubigen ſich in dem Grund und Boden der jüdiſchen, wie ſie damals war, anſetzen, daß aus dieſer heraus die neue Kirche allmälig an's Licht hervorſproſſen, und daß ſie mit ihr ſo lange in innerem und äußerem Lebenszuſammenhange bleiben ſollte, bis das in ihr ſelbſt ſich immer kräftiger entfaltende neue Leben das alte, ihm zu enge gewordene Gehäuſe derſelben ſelbſt und nach innerer Nothwendigkeit durchbrechen, und nun in der neuen Geſtalt, die es in ihrem Mutterſchooße

ſich allmälig angebildet, ein ſelbſtändiges Daſein in der äußeren Welt in Beſitz nehmen würde.

Und dieſen Zeitpunkt erwartete er in zuverſichtlicher Geduld. Weit entfernt, ſelbſt unmittelbare Veranſtaltungen zur Erbauung eines neuen kirchlichen Inſtituts zu treffen, beſchränkte er ſich darauf, die Entſtehung eines ſolchen mittelbar vorzubereiten, d. h. dafür Sorge zu tragen, daß es, wenn einſt von innen heraus das Bedürfniß eines ſolchen Gebäudes eintreten würde, dann nicht an den der Natur der Sache nach zur Aufführung deſſelben erforderlichen Bedingungen fehlen möchte. Dieſer Bedingungen aber waren nur ganz wenige. Es kam an auf die Geſtaltung einer zunächſt rein innerlichen religiöſen Gemeinſchaft zu einer äußeren. Dazu war die erſte Bedingung das Vorhandenſein eines allgemein anerkannten äußerlich conſtatirbaren Verbindungsmerkmals, vermöge deſſen die neue Geſellſchaft ſich in ſich ſelbſt abſchließen konnte. Sodann ſollte die zu conſtituirende äußere Gemeinſchaft weſentlich ſein einerſeits und zuallernächſt eine gottesdienſtliche und andrerſeits eine in ſich ſelbſt einheitlich organiſirte, wir können ſagen eine religiös-politiſche. Damit kamen noch eine zweite und eine dritte Bedingung hinzu, nach jener Seite hin eine beſtimmt gegebene, nicht erſt willkürlich zu machende Baſis und Wurzel für die gottesdienſtliche Gemeinſchaft, — nach dieſer Seite hin Perſonen, welche mit der zur Anordnung und erſten Leitung einer den Bedürfniſſen des chriſtlichen Geiſtes unter den gegebenen geſchichtlichen Verhältniſſen angemeſſenen Politie erforderlichen Einſicht ſowohl als Auctorität ausgerüſtet wären. Dieſe drei Bedingungen hinterließ der Erlöſer nun auch wirklich ſeinen Gläubigen. Das äußere Verbindungszeichen in der von ihm ausdrücklich angeordneten Taufe. Die weſentliche Grundlage

für eine künftige ſelbſtändige gottesdienſtliche Gemeinſchaft der Seinigen legte er durch die Einſetzung des Abendmahls, das außer ſeiner ſacramentlichen Seite jedenfalls auch eine gottesdienſtliche hat. Für künftige Bildner, Ordner und Leiter einer religiöſen Politie endlich ſorgte er durch die Ausrüſtung der Apoſtel mit der zu einem ſolchen Geſchäft nöthigen Erleuchtung [52]) und Vollmacht (Matth. 28, 18—20), insbeſondre mit der ausdrücklichen Ermächtigung, in Seinem Namen die Verhältniſſe der neuen Gemeinſchaft und die in ihr gültige Ordnung feſtzuſtellen, d. i. mit der ſ. g. Schlüſſelgewalt. (Matth. 16, 19. K. 18, 18. Joh .20, 21.) Vorbereitet hat der Erlöſer ſelbſt die Entſtehung ſeiner Kirche, ſelbſt geſtiftet hat er ſie nicht.

§ 14.

An dieſem Punkte ſchließt ſich unſre Einleitung, wie ihre Aufgabe geſtellt iſt, ab, und wir dürften aus ihrem Vorhof heraustreten, wenn nicht für die uns ſo ſehr am Herzen liegende Verſtändigung über ihren Hauptſatz noch Ein Mittel zu verſuchen übrig bliebe. Je mehr nämlich die vorgetragenen Behauptungen über das Verhältniß der Kirche zum Chriſtenthum gegen die herrſchende Vorſtellung anſtoßen, deſto gerathner ſcheint es, dieſe letztere ſelbſt in ihren gangbarſten Modificationen einer Analyſe zu unterwerfen, um die bisher nur indirect angebahnte Einſicht in ihre Unhaltbarkeit auch noch auf directem Wege herbeizuführen.

Wir heben dabei billig mit der Vorſtellung von der unſichtbaren Kirche an, die wie einerſeits der Knoten, in welchem alle Verwirrungen der proteſtantiſchen Anſicht

---

52) Durch ſeinen perſönlichen Unterricht, namentlich auch nach ſeiner Auferſtehung (Luc. 24, 45 ff. ApG. 1, 2. 3), und durch die Ausgießung des h. Geiſtes über ſie.

von der Kirche ſich letztlich zuſammenſchürzen, ſo andrerſeits auch die Wurzel iſt, in der alle Keime der in jener Anſicht nur noch verhüllten Wahrheit beſchloſſen liegen. Von ihr aus, die weſentlich ein Werk der Reformation iſt, 63) iſt deshalb eine Verſtändigung am gründlichſten zu erreichen. Aufgegeben muß ſie in jedem Fall werden.

Der Beweis dafür ließe ſich ſehr compendiariſch führen, durch die einfache Berufung darauf, daß eine unſichtbare Kirche eine contradictio in adjecto iſt. Denn die Kirche iſt, wie es ſich oben gezeigt hat und wie auch der allgemeine Sprachgebrauch es mit ſich bringt, weſentlich eine äußere Gemeinſchaft, und es kommt ihr ſomit, weil was äußerlich iſt auch wahrnehmbar iſt, weſentlich das Prädicat der Sichtbarkeit zu. Allein wir wollen gern verſuchen, dieß für einen Augenblick zu vergeſſen; die Vorſtellung von der unſichtbaren Kirche läßt ſich auch auf dieſe Bedingung hin immer noch nicht retten; denn man kann für ſie ſchlechterdings keinen Inhalt auffinden, den nicht einer von den beiden Uebelſtänden drückte: entweder daß zu ſeiner Bezeichnung der fragliche Ausdruck ganz unpaſſend, oder daß er in ſich ſelbſt kein realer iſt.

Hört man nämlich den Namen „unſichtbare Kirche" nur aus der Ferne, ſo bietet ſich leicht eine Sache dar, an die man bei demſelben denken kann, und an die auch die Mehrzahl derer, die ihn gewohnheitsmäßig im Munde führen, dabei denkt, mit mehr oder minder klarem Bewußtſein.

---

63) Wir meinen nicht ausſchließlich die κατ' ἐξοχὴν ſo genannte. Die reformatoriſche Tendenz in der Kirche hat ſich von früh an dieſer Vorſtellung genähert, von Tychonius und Jovinian an bis zu den ſ. g. Vorläufern der Reformation. Auch das darf als allgemein anerkannt vorausgeſetzt werden, daß ſchon die älteren proteſtantiſchen Symbole den Inhalt der Vorſtellung von der unſichtbaren Kirche enthalten, wenn ſie gleich dieſen Terminus noch nicht gebrauchen.

Es iſt dieß die geiſtige oder, wie man auch ſagt, moraliſche und als ſolche rein innerliche Gemeinſchaft und Einheit aller an Chriſtum Gläubigen unter einander, wie ſie durch die individuelle Gemeinſchaft jedes Einzelnen mit Chriſto ſelbſt vermittelt iſt, — die geiſtige Lebensgemeinſchaft und Lebenseinheit, in welcher ſie Alle durch ihr Verhältniß zu Chriſto unter einander ſtehen, — die Gemeinſchaft der Heiligen (im modernen Sinne des Worts). Dieſe Gemeinſchaft und Einheit iſt freilich nach unſrer innigſten Ueberzeugung eine im höchſten Sinne reale, aber ſchwerlich könnte zu ihrer Bezeichnung ein ungeſchickterer Terminus gewählt werden als der „unſichtbare Kirche." Denn ſo ſehr ihr als ſolcher, ihrer reinen Innerlichkeit wegen, das Prädicat „unſichtbar" von rechtswegen zukommt, eben ſo ſehr wird ſie aus dem nämlichen Grunde mit Unrecht unter den allgemeinen Begriff der „Kirche" geordnet, d. h. unter den Begriff einer Gemeinſchaft, der es weſentlich iſt, eine zugleich äußere zu ſein. [54])

Und hier laſſen wir uns nicht mit der Entgegnung zurückſchrecken, daß unſer Streit ein bloßer Streit um Worte ſei, auf die es doch zuletzt niemals ankomme, ob ſie ſchicklich gewählt ſeien oder nicht, da wir ja in unſerm Falle die Realität der Sache ſelbſt anerkenneten. Denn hat man denn wirklich rein um nichts und wieder nichts eine ſo ſprachwidrige Terminologie in das Lehrſtück von der Kirche eingeführt? Will man denn bei der unſichtbaren Kirche wirklich an nichts weiter gedacht haben als an die Gemeinſchaft der

---

[54]) Daher haben auch in neueſter Zeit diejenigen proteſtantiſchen Theologen, die unter der unſichtbaren Kirche blos die Gemeinſchaft der Heiligen denken, zum großen Theil den Terminus „unſichtbare Kirche," deſſen Unangemeſſenheit ſie ſelbſt erkannten, mit andern verwandten Bezeichnungen vertauſcht. S. unten.

Heiligen?[55]) Oder will man etwa, da ja allerdings die Veranlaſſung zur Bildung unſrer Vorſtellung in dem factiſchen Aufgeben des Begriffs der Kirche in ſeiner vollendeten Entwickelung als Begriff der katholiſchen Kirche lag, mit der Formel von der unſichtbaren Kirche nur dieſes ſagen: *allein* die *innere* Gemeinſchaft und Einheit der Chriſten ſei

55) Bisweilen kann es ſcheinen, als meinten die proteſtantiſchen Dogmatiker unter der „unſichtbaren Kirche" lediglich die innerliche, folglich *als ſolche* unſichtbare Seite der empiriſchen (d. h. ſichtbaren) Kirche. So wenn *Gerhard* (an deſſen Darſtellung in dem Locus de Ecclesia, Cap. VII. De distinctione inter Ecclesiam visibilem et invisibilem, nach der Ausgabe Francof. et Hamburg. 1657. fol. im V. Tomus, wir uns hier ſtatt aller übrigen halten,) p. 263 a ſchreibt: „Unam eandemque Ecclesiam *respectu diverso* visibilem et invisibilem esse dicimus," und p. 263b: „Ecclesia igitur pro toto vocatorum coetu accepta dupliciter consideratur, *ἔσωθεν* scilicet atque *ἔξωθεν*, id est respectu internae et externae societatis. — — Visibilis est Ecclesia respectu societatis externae, sed invisibilis est respectu societatis internae." Hält man ſich an ſolche Erklärungen für ſich allein, ſo wird man kein Bedenken finden, ihnen beizutreten, wohl aber fragen müſſen, worin denn nun der Unterſchied des Lutheriſchen Begriffs von der Kirche von dem katholiſchen beſtehe, der ja auch die unſichtbare, d. h. die innerliche, Seite an der Kirche nicht abläugnet. Allein die Differenz ſtellt ſich bald heraus, wenn man weitere Erklärungen *Gerhard's* hinzunimmt. S. 264 a heißt es nämlich weiter: „accurate autem observandum, Ecclesiam visibilem et invisibilem non esse contrarie opposita, sed *subalterna et subordinata*. Nam invisibilis electorum coetus continetur sub visibili congregatione vocatorum, quia extra coetum vocatorum non sunt quaerendi electi, et Ecclesia vocatorum latior est quam electorum, quia multi vocati, pauci electi," Matth. 20, 16. Quicunque igitur pertinent ad Ecclesiam invisibilem, illi etiam ad visibilem, id est, quotquot sunt electi illi etiam sunt vocati, sed non contra." *Gerhard* nimmt alſo nicht die *ganze* innere Seite der (ſichtbaren) Kirche in den Begriff der unſichtbaren Kirche auf, ſondern nur die wirklich chriſtlichen Elemente derſelben. Auf der andern Seite aber thut er wieder etwas hinzu, was in dem Begriff jener inneren Seite der Kirche nicht ſchon liegt, nämlich die Verbindung jener chriſtlichen Elemente der inneren Seite der Kirche als ſolcher, d. h. *als innerlicher*, zur Einheit einer Kirche, die kirchliche Verknüpfung derſelben.

eine für das chriſtliche Leben weſentliche, und ſie verhalte ſich gegen jede **äußere** Verwirklichung ſchlechthin indifferent?[56] So wenig in der That war dieſer Gedanke, der auf der tiefſten Verkennung der Natur des menſchlichen Lebens überhaupt und des chriſtlichen insbeſondre beruhen würde, die Meinung, von der man bei der Einführung der Vorſtellung von der unſichtbaren Kirche ausging, daß man mit dieſer letzteren vielmehr ganz im Gegentheil dem lebhaften Gefühl der Unentbehrlichkeit einer äußeren Realiſirung der innerlichen chriſtlichen Geiſtesgemeinſchaft eine Befriedigung zu gewähren verſuchte.

Die Geneſis der hier fraglichen Vorſtellung iſt nämlich dieſe. In Folge der Reformation hatte man die ſichtbare, d. h. die eigentlich ſo zu nennende Kirche verloren. Denn wenn gleich auch die Evangeliſchen einer äußeren religiöſen Verbindung nicht entbehrten, ſo hatten ſie doch keine **Kirche** mehr, und jene ihre Verbindung war keine wirklich **kirchliche**, weil ſie das der Kirche ſchlechthin weſentliche Moment der Katholicität, d. h. der Allgemeinheit und der Einheit hatten aufgeben müſſen. Daß dieſer Verluſt ein weſentlicher, ein unerträglicher ſei, gegen das Gefühl hiervon konnte man ſich nicht lange verſchließen. Des Bewußtſeins darum, daß die rein innerliche Gemeinſchaft der Heiligen, die man allein noch gerettet hatte aus dem Schiffbruch der Kirche, ungeachtet ſie eine im höchſten Sinne des Worts reale ſei, doch nicht bei ſich ſelbſt könne ſtehn bleiben, ſondern nur in ihrer Realiſirung ihre Befriedigung finde, alſo

---

56) **Calvin** iſt in der That nahe daran an dieſer Vorſtellung, wenn er Institut. chr. Relig. L. IV. cp. I. § 4. (p. 189. ed. Tholuck. Vol. II.) die Nothwendigkeit der (ſichtbaren) Kirche durch **die menſchliche Schwachheit** motivirt, die allerdings eine (ſichtbare) Kirche für uns ſchlechterdings unentbehrlich mache.

nur in einer zugleich äußeren Gemeinſchaft, und zwar in einer auch äußerlich einheitlichen, der innerlichen Einheit entſprechend, die ſich in ihr verwirklichen will, — dieſes Bewußtſeins konnte man ſich nicht zugleich mit der bisherigen äußeren Kirche entſchlagen. Es hat ſeine Wurzel in dem innerſten Weſen des chriſtlichen Lebens ſelbſt, und deshalb drang es unerbittlich auf Befriedigung. Aber wo ſollte es dieſe finden? Wo bot ſich damals eine Ausſicht zur Erzielung einer äußeren Vereinigung aller innerlich durch die Identität des chriſtlichen Glaubens und Lebens mit einander verbundenen zu Einer chriſtlichen Gemeinſchaft dar? Von Einer Seite her hätte man allerdings von dem Standpunkte der damaligen geſchichtlichen Entwickelung aus eine ſolche Ausſicht entdecken können; aber nach dieſer Seite hin den Blick zu richten, das hatte man überhaupt noch nicht gelernt; und ſelbſt nach dieſer Seite hin würde die unmittelbare Gegenwart eine factiſche Befriedigung jenes tiefen Bedürfniſſes durchaus noch nicht gewährt haben.[56 b)] So blieb denn nur der Verſuch übrig, dieſem wenigſtens für die Vorſtellung, wenigſtens in der Theorie genug zu thun, und dieſen machte man durch die Annahme einer unſichtbaren Kirche. Die Frage iſt nur, welchen Gehalt man in dieſe Vorſtellung hineinlegte. Auf ſie dürfte das Folgende die richtige Antwort enthalten.

Man ging auf proteſtantiſcher Seite von der innerlichen Gemeinſchaft der an Chriſtum wirklich Gläubigen als einer ſchlechthin realen aus, und dieß war weſentlich das Richtige. Nun aber hätte man weiter fragen ſollen, ob und

---

56 b) Welche niedrige Vorſtellung auch die Reformatoren vom Staat hatten, ſieht man z. E. aus Melanchthon's (Apolog. Aug. Conf. p. 144. Rochenb.) Aeußerung: „At Ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum sicut aliae politiae."

wie dieſe als ſolche rein innerliche Gemeinſchaft der Heiligen ſich äußerlich verwirklicht. Hätte man ſich dieſe Frage ſcharf geſtellt, ſo würde man ſie beſtimmt verneinend haben beantworten müſſen. Eine *ſolche* äußere Verwirklichung der rein innerlichen Gemeinſchaft der Heiligen, in welcher dieſe *als ſolche* alſo *als Gemeinſchaft und Einheit* äußerlich gegeben und zur Erſcheinung gebracht geweſen wäre, ließ ſich ja doch von Seiten der Proteſtanten ſchlechterdings nicht nachweiſen. Wie weit dieſe Gemeinſchaft der Heiligen ſich auch übrigens äußerlich verwirklicht haben mochte, von einem *einheitlichen Zuſammenhange* der durch den wahren Glauben geheiligten war in *dieſer äußeren Erſcheinung* ſchlechterdings keine Spur zu erblicken. Man hätte es alſo frei ausſprechen ſollen, dieſe Einheit könne ſich in dieſem irdiſchen Daſein überhaupt nicht realiſiren, ſondern erſt in dem zukünftigen jenſeitigen Leben, am Ende der Tage im Himmel; und dieſes ſei kein Mangel, ſondern in der Natur der Sache ſelbſt gegründet; es komme daher auch bei der chriſtlich-religiöſen Gemeinſchaft gar nicht auf ihre ſichtbare Einheit an, genug daß die *rein* innerliche Einheit aller wahren Chriſten unantaſtbare Realität habe. Hätte man die Sachlage ſo angegeben, ſo wäre die Meinung der Proteſtanten durchaus klar geweſen. Und von der Vorausſetzung der abſtracten Jenſeitigkeit des eigenthümlich-chriſtlichen Lebens aus, die ja damals wenigſtens unter den Proteſtanten die vorwiegende war, hätte man auch gar nicht Urſach gehabt, ein Bedenken zu nehmen, dieß unumwunden einzugeſtehen; es war ja nur die natürliche Conſequenz jener Vorausſetzung. Doch der Standpunkt, welchem dieſelbe angehört, hat überhaupt nie können vollkommen conſequent feſtgehalten werden, und ſo gelang dieß auch in dieſem Falle den proteſtantiſchen Theologen nicht. Es wäre ein gar zu

harter Widerſpruch wider das innerſte chriſtliche Bewußtſein geweſen, wenn man ſich hätte verläugnen wollen, daß die Gemeinſchaft der Heiligen keine blos innerliche bleiben kann, ſondern ſich nothwendig verwirklichen muß. Dieſen Satz konnte man nicht umhin, bei der neuen proteſtantiſchen Umbildung des Dogmas von der Kirche als unbeſtreitbar vorauszuſetzen. Ueberdies hätte jenes Eingeſtändniß der römiſch-katholiſchen Kirche gegenüber die proteſtantiſche Sache in ein ungünſtiges Licht geſtellt. Denn die bisherige katholiſche Kirche hatte es zwar auch nicht bis zu einer die innere Einheit der Gemeinſchaft der Heiligen auf reine und befriedigende Weiſe ausſprechenden äußeren Einheit gebracht, aber doch wenigſtens überhaupt bis zu einer äußeren Einheit, die doch immer als ein Anfang der Sache erſchien und als beſſer denn gar nichts. Deshalb ſchlug man auf proteſtantiſcher Seite einen ganz andern Weg ein. Man machte es ſich gar nicht klar, daß die Gemeinſchaft der Heiligen, die innerliche chriſtliche Gemeinſchaft als ſolche eine rein innerliche iſt, ſondern faßte ſie ſofort von vornherein als eine Kirche, alſo als eine zugleich äußerliche innere Gemeinſchaft auf, von der an ſich ganz richtigen ſtillſchweigenden Vorausſetzung aus, daß ſie ihrer Natur nach nothwendig als nicht blos innerlich, ſondern auch äußerlich realiſirt gedacht werden müſſe. Von dieſer Vorausſetzung aus ſchien es vollends unter den damaligen geſchichtlichen Verhältniſſen ganz unzweifelhaft, daß man die innerliche Chriſtengemeinſchaft als eine verwirklichte unter keiner andern Form ſich vorſtellen dürfe als unter der einer Kirche, d. h. unter der Form einer rein und ausſchließlich religiöſen Gemeinſchaft, einer religiöſen Gemeinſchaft als ſolcher. Denn eben das war ja damals die allgemeine Klage, das Verderben der bisherigen Kirche

rühre vorzugsweiſe daher, daß ſie ſo viele nicht religiöſe, d. i. politiſche Elemente gewaltſam in ſich hineingezogen und dadurch ſich ganz verweltlicht habe. Das ſtand alſo feſt: die innerliche Gemeinſchaft aller wahren Chriſten, die Gemeinſchaft der Heiligen, hat ihre Wirklichkeit unter der Form einer kirchlichen Gemeinſchaft; wie es ſich von ſelbſt verſteht, daß ſie exiſtirt, ſo verſteht es ſich auch von ſelbſt, daß ſie als Kirche exiſtirt. Aber wo war nun dieſe Kirche zu finden? Die römiſch-katholiſche war es natürlich nicht, die angeſtrebte evangeliſche auch nicht; es war überhaupt eine Kirche, die man dafür hätte halten können, empiriſch nicht gegeben, ja es ließ ſich verſtändigerweiſe ſchlechterdings nicht denken, daß vor dem jüngſten Tage eine ſolche Kirche jemals empiriſch gegeben ſein werde. Mithin ſtand auch dieß Andre feſt: eine empiriſch gegebene oder zu gebende, eine ſinnlich wahrnehmbare oder ſichtbare ſei die Kirche überhaupt nicht, welche als die reale Exiſtenzform der innerlichen Chriſtengemeinſchaft gedacht werden müſſe; ſie ſei wiewohl eine ſchlechthin reale, doch eine unſichtbare. Die durch die Gemeinſamkeit des Lebens aus Chriſto — ſagte man — unter allen an Ihn Gläubigen geſetzte innere Einheit ſei nothwendig als auch eine äußere einheitliche rein religiöſe, alſo kirchliche Gemeinſchaft bildend und in einer ſolchen realiſirt zu denken, aber da empiriſch die kirchliche Gemeinſchaft nirgends als eine einheitliche vorhanden ſei, ſo ſei jene Kirche, unter deren Form die innere Chriſtengemeinſchaft ihre Exiſtenz habe, nur auf unſichtbare Weiſe gegeben. 57) Hiermit liegt denn der Begriff der ſ. g.

57) Sehr wahr iſt es zwar, wenn C. J. Nitzſch, Syſtem d. chr. Lehre, S. 224 ſchreibt: „Demungeachtet iſt die Kirche des Herrn nicht ſchlechthin innerlich oder unſichtbar, noch ſchlechthin nur wahr in ih-

unſichtbaren Kirche zu Tage, zugleich aber auch die eigentliche Beſtimmung dieſer Vorſtellung, nämlich die, ein Surrogat zu ſein für die zu der innerlichen Chriſtengemeinſchaft

---

rer Unſichtbarkeit. Sondern mit ihrer Lebensthätigkeit iſt in zwiefacher Hinſicht ein Aeußerlichwerden nothwendig verbunden. Erſtlich inſofern als der dem Glauben angeborene Aeußerungs- und Bekenntnißtrieb für die gegenſeitige Einwirkung der Chriſten nothwendig auch äußerliche Vermittelungen herbeiführt; und dann inſofern als ihre Gemeinſchaft als ſolche auf die Welt einwirken will und folglich ſich auch darſtellen muß." Allein *dieſes* Aeußerlichwerden der inneren Kirche iſt nur leider ganz und gar nicht ein Aeußerlichwerden auch desjenigen Moments an der inneren Chriſtengemeinſchaft, in welches grade ihr Selbſtbewußtſein fällt, in welchem ſie ſich grade ihrer ſelbſt als einer Gemeinſchaft bewußt iſt, d. h. ihrer *Einheit*. Dieß erkennt der Verf. ſelbſt ausdrücklich an: „Vielmehr iſt die äußerlich gewordene Kirche der innerlichen in mehreren Hinſichten ungleich. Denn die letztere iſt nothwendig in jedem Augenblicke eine Einige (ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, σῶμα Χριστοῦ), die erſtere aber nur mittels der letzteren, ſonſt eine Mehrheit, πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἁγίων, eine Mehrheit, deren einzelne Theile zwar auch nach äußerem Verbande ſtreben *und gewiſſermaaßen müſſen*, aber dadurch, daß ſie den Zeit- und Ortsumſtänden nach dieſen Verband entweder noch nicht erreicht oder wieder verloren haben, von weſentlichen Eigenſchaften der Kirche nichts verlieren." Dieſe letztere Behauptung nun können wir nicht theilen; denn die Einheit iſt in dem Begriff der Kirche eine ſchlechthin weſentliche Beſtimmtheit, und eben ſo weſentlich iſt die Forderung dieſer (äußeren) Einheit in der Natur der inneren chriſtlichen Geiſtesgemeinſchaft ſelbſt geſetzt. So lange genügt dieſer (der bei *Nitzſch* ſo genannten „inneren Kirche") ſchlechterdings kein Aeußerlichgewordenſein, ſo lange daſſelbe nicht als allumfaſſende Einheit geſetzt iſt. Dieſe nirgends gegebene Einheit der äußeren Chriſtengemeinſchaft (welche letztere man ſich nun ein Mal unter keiner andern Form zu denken vermochte als unter der der Kirche,) ſollte den Proteſtanten die Hypotheſe von einer unſichtbaren Kirche erſetzen. Von dieſem Punkt aus will die Polemik zwiſchen den Proteſtanten und den Katholiken in der Lehre von der Kirche verſtanden ſein. Die *proteſtantiſche* Ecclesia *visibilis* konnte nicht als die wirkliche *Ecclesia* anerkannt werden, weil ihr die *Einheit* abging, die dem Begriffe der Kirche nothwendig inhärirt. Wenn *Melanchthon* Apolog. Aug. Conf. p. 148 Rechenb. ſchrieb: Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus *exsiste-*

als ſchlechthin unentbehrliche Ergänzung gehörige äußere Seite, welche ſie bisher an der realiter vorhandenen ſichtbaren (d. h. eigentlich ſo zu nennenden) Kirche beſeſſen hatte.

Für den ſo gefaßten Begriff eignet ſich nun freilich die Benennung „unſichtbare Kirche;" aber dafür iſt der Begriff ſelbſt in ſich völlig haltungslos. Dieſe unſichtbare Kirche iſt eine bloße Hypotheſe, eine reine Fiction, 58) durch welche

---

re hanc Ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem, et addimus notas puram doctrinam Evangelii et sacramenta:" ſo konnte dieß die katholiſchen Gegner nicht zufriedenſtellen, eben wegen des sparsos per totum orbem; ſie verlangten mit vollem Recht ſtatt deſſen ein: quamvis per totum orbem sparsos, nihilominus tamen externa societate unitos, — und dieſes konnten die Proteſtanten nicht aufweiſen. Darum ſuchten ſie die fehlende Einheit durch die Ecclesia invisibilis zu ſuppliren. Die Ecclesia invisibilis iſt ihnen die Ecclesia catholica, die Ecclesia visibilis ſind die Ecclesiae particulares. Auch hier mag Gerhard (a. a. O.) reden. P. 271 a: „Distinguimus inter Ecclesiam particularem et catholicam. Particulares Ecclesias visibiles esse non negamus, catholicam autem invisibilem esse asserimus, sive nomen catholicae accipiatur pro congregatione Sanctorum, sive pro complexu omnium particularium Ecclesiarum." Desgleichen p. 27[illegible] a: „In externo particularis et visibilis Ecclesiae coetu catholica et invisibilis electorum Ecclesia latet." Endlich p. [illegible] b: „Militans Ecclesia est quidem hominum societas, qui quatenus praedicatione verbi et administratione sacramentorum utpote visibilibus et externis signis in unam societatem colliguntur, Ecclesiam visibilem constituunt, sed quatenus ad Ecclesiam catholicam pertinent, interno, spirituali et invisibili fidei, spei et caritatis vinculo cum capite suo et inter sese invicem colligantur; quod vinculum et quae connexio cum sit invisibilis, ex eo efficitur, Catholicam Ecclesiam esse invisibilem." Wozu hinzuzunehmen iſt p. 263 a: „Quando in extremo judicii die oves separabit Christus ab hoedis et electos ad dextram statuet, Matth. 25. 37, tunc Ecclesiam catholicam, quae est Sanctorum congregatio," (aber doch nicht blos dieſe, denn ſ. die ſo eben angezogene Stelle p. 271 a, ſondern auch der „complexus omnium particularium Ecclesiarum,") „visibilem fore non negamus."

58) Darin haben die Katholiken bei ihrer Polemik wirklich Recht, wenn ſie die unſichtbare Kirche, wie ſie von denjenigen proteſtantiſchen

den in dem Begriff der chriſtlichen Gemeinſchaft mit Nothwendigkeit liegenden Forderungen wenigſtens für das Denken ein Genüge geſchehen ſoll. Aber auch dieß letztere vermag ſie nicht ein Mal zu leiſten. Es kommt ihr logiſch nicht weniger keine Realität zu als empiriſch; denn es werden in ihr Merkmale gewaltſam zuſammengefaßt, die kein beſonnenes Denken mit einander verknüpfen kann, die Merkmale einerſeits der Aeußerlichkeit und andrerſeits der Nichtwahrnehmbarkeit.

Hier muß es nun auffallen, daß man ſich mit einer ſolchen in ſich ſelbſt ſich widerſprechenden Vorſtellung ſo lange befriedigen, und ſie mit ſo zuverſichtlichem Ernſt hat vertheidigen können. Dennoch erklärt ſich auch dieß; und zwar nicht blos aus der Unklarheit über ihren eigentlichen Gehalt, die auch auf Seiten ihrer Verfechter immer obgewaltet hat. Es liegt ihr nämlich wirklich ein wahrer Satz zum Grunde, der aber für ſie ſelbſt erſt zu klarem Bewußtſein gebracht werden muß, und für den dann wieder der Name „unſichtbare Kirche" höchſt unpaſſend iſt. Wir wollen uns deutlicher machen.

Die Vorſtellung von der unſichtbaren Kirche hat zunächſt eine **negative** Seite. Nach dieſer hin iſt ihr Inhalt, daß die ſichtbare, d. i. die eigentlich ſo zu nennende, die empiriſche Kirche **nicht** die **weſentliche** Form ſei, unter welcher die chriſtliche Gemeinſchaft in der Welt ihre Exiſtenz hat, daß ſie unbeſchadet ihres Weſens auch unter einer andern Form exiſtiren könne. Und dieſes iſt allerdings ein an ſich wahrer Satz, nur wird er durch den Terminus

---

Theologen gemeint wurde, welche ſie nicht ſchlechthin mit der Gemeinſchaft der Heiligen identifizirten, ideas Platonicas nannten, Ecclesiam mathematicam, utopicam, imaginariam. Sie halten nämlich an dem Begriff der **Kirche** feſt.

„unſichtbare Kirche“ nicht nur auf eine völlig unangemeſſene und unverſtändliche Weiſe ausgedrückt, ſondern überdieß ſo, daß ihm noch ein poſitiver Inhalt beigemiſcht wird, welcher ſeinen Wahrheitsgehalt wieder verfälſcht. Dieſe ungehörige Beimiſchung wurde freilich auf triftige Weiſe motivirt. Denn die in dem Bewußtſein um die chriſtliche Gemeinſchaft weſentlich mitgeſetzte Forderung einer äußeren Verwirklichung derſelben kann ſich bei der Frage nach der weſentlichen Form, unter welcher dieſe äußere Verwirklichung zuſtande zu kommen habe, unmöglich mit einem blos negativen Beſcheide zufrieden geben, ſie verlangt gebieteriſch eine poſitive Antwort. Ein ſolche drängte ſich daher hier unwillkürlich mit ein. Nur leider eine verkehrte. Es iſt nämlich in unſrer Formel zugleich dieſes enthalten, daß unerachtet die ſichtbare, empiriſch bekannte Kirche nicht die weſentliche Form der Exiſtenz der chriſtlichen Gemeinſchaft in der Welt ſei, dieſe weſentliche Exiſtenzform der chriſtlichen Gemeinſchaft nichts deſto weniger doch eine Kirche, d. h. eine rein und ausſchließlich religiöſe Gemeinſchaft ſei, nur eine nicht empiriſch erkennbare, ein unbekanntes, aber nichts deſto weniger reales X von Kirche.

Bei dieſer Analyſe unſrer Vorſtellung iſt es nun wohl deutlich geworden, daß ſie der Ausdruck einer ſich verirrenden Wahrheit iſt, — wirklich der Ausdruck einer Wahrheit, aber einer Wahrheit, die für das Bewußtſein noch nicht zur Klarheit gereiſt iſt. Es liegen der Vorſtellung von der unſichtbaren Kirche zwei durchaus richtige Vorſtellungen zum Grunde: ein Mal die negative, daß die empiriſch gegebene oder zu gebende, die ſ. g. ſichtbare Kirche nicht die weſentliche Form der Verwirklichung der inneren chriſtlichen Gemeinſchaft ſei, — und für's Andre die poſitive, daß es nichts deſto weniger allerdings nothwendig

eine ſolche weſentliche Form der Verwirklichung derſelben gebe. Allein dieſe völlig richtigen Vorausſetzungen nehmen in ihr unvermerkt — und die Veranlaſſung dazu lag ja ſo nahe, — eine verkehrte Geſtalt an. Die erſtere von ihnen bleibt mit ihrem Negiren auf einem Punkte ſtehn, auf welchem der Natur der Sache nach noch nicht ſtehn geblieben werden darf. Sie negirt nur von jeder empiriſch gegebenen oder zu gebenden, von jeder ſ. g. ſichtbaren Kirche, daß ſie jene weſentliche Form ſei, nicht aber überhaupt von der Kirche als ſolcher, d. h. von jeder ausſchließlich religiöſen äußeren Gemeinſchaft überhaupt, wozu doch ſchon die logiſche Nöthigung hätte treiben ſollen, da ja mit der Aeußerlichkeit zugleich das empiriſche Gegebenſein oder die Sichtbarkeit eine weſentliche Beſtimmtheit des Begriffs der Kirche überhaupt iſt. Die zweite Vorausſetzung dagegen — und dieſer andre Mißgriff ſteht in genauem Zuſammenhange mit dem eben aufgewieſenen, — geht in ihrem Poniren willkürlich über ſich ſelbſt hinaus, und mithin, da der rechte Weg noch nicht von anderweither bekannt iſt, in die Irre. Anſtatt zu bekennen, daß die weſentliche Form der Verwirklichung der inneren chriſtlichen Gemeinſchaft, deren Exiſtenz allerdings unfehlbar gewiß ſei, ihrer Beſchaffenheit nach für ſie eine ſchlechthin unbekannte Größe ſei und bleiben müſſe, da ja von etwas Aeußerem als ſolchem eine Kenntniß nur mittelſt empiriſcher Wahrnehmung zu erlangen iſt, deren Möglichkeit in Beziehung auf das hier in Rede ſtehende Object gleichzeitig ausdrücklich geläugnet wird, — ſtatt dieſes offnen Eingeſtändniſſes ſtellt ſie, über ihren richtigen Inhalt hinaus, auch noch in Anſehung der Beſchaffenheit jener weſentlichen Verwirklichungsform eben ſo inconſequent (gleich als ob ſie dieſelbe kennte oder auch nur kennen könnte!) als willkürlich eine

poſitive Behauptung auf, nämlich daß dieſelbe unter den allgemeinen Begriff der **Kirche** gehöre. Erklärlich genug iſt dieſe Verirrung wohl. Denn ſo lange die innere chriſtliche Gemeinſchaft geſchichtlich eben noch gar in keiner andern Form ſich in der Welt zu verwirklichen unternommen hatte als in der einer ausſchließlich religiöſen Gemeinſchaft, d. i. in der der Kirche, ſo lange erſchien dieſe ganz natürlich als die ausſchließliche Gattung der Gemeinſchaft, unter welche alle nur denkbaren Formen der äußeren Exiſtenz der inneren chriſtlichen Gemeinſchaft gehören müßten. Es ſchien alſo unmittelbar gewiß, die geforderte unbekannte Größe müſſe, was ſie ſonſt auch immer ſein möge, ihrem Genus nach nothwendig eine **Kirche** ſein.[59]) Und deshalb konnte denn nun

---

59) Der geſammten Polemik zwiſchen den Proteſtanten und den römiſch-katholiſchen Theologen über den Artikel von der Kirche, wie ſie im 16ten und im Anfange des 17ten Jahrhunderts ſo lebhaft geführt wurde, ohne daß man zu irgend einem Reſultat gelangte, dient die grundirrthümliche Vorausſetzung als Baſis, daß ſofern überhaupt eine chriſtliche Gemeinſchaft gedacht werde, dieſe ohneweiteres ſchlechterdings und lediglich unter dem Begriff der **Kirche** zu denken ſei, der nun aber freilich ſo beſtimmt werden müſſe, daß die empiriſch vorhandene Wirklichkeit ihm entſpreche, natürlich alſo auf jeder von beiden Seiten, der proteſtantiſchen und der katholiſchen, in verſchiedener Weiſe. Welches der Begriff der Kirche **an ſich** ſei, abgeſehn von der empiriſchen Wirklichkeit, das kam gar nicht zur Sprache. Alles, was ſich in der Schrift von der Gemeinſchaft der Gläubigen mit Chriſto und untereinander geſagt findet, das wurde ohneweiteres von der **Kirche** ausgelegt, als ob die Berechtigung dazu ſich ganz von ſelbſt verſtehe. **Immer ſetzte man voraus** was erſt zu erweiſen geweſen wäre, daß das chriſtliche Leben gar nicht anders zu denken ſei denn als ein Leben in der Kirche. Es hängt dieß enge zuſammen mit der andern mehr oder minder klar gedachten Grundvorausſetzung, daß die Sphäre der chriſtlichen Frömmigkeit eine von der Sphäre des menſchlichen Lebens als ſolchen (von der Sphäre des natürlichen, des bürgerlich-geſelligen Lebens) verſchiedene und zu ſondernde ſei, wenn es ſich auch nicht verſtändlich machen ließ, welche, — und mit der daraus fließenden abſtracten Jenſeitigkeit der Vorſtellung von dem eigen-

auch nicht daran gedacht werden, bei dem erſteren Punkte das Negiren in der gebührenden Ausdehnung durchzuführen, bis zu der Behauptung hin, daß die Kirche *überhaupt* nicht die weſentliche Verwirklichungsform der inneren chriſtlichen Gemeinſchaft ſei, ſondern man ſchuf ſich lieber eine Vorſtellung von einer beſondern Species von Kirche, die nicht nur überhaupt gar keine poſitiven Artmerkmale enthielt, (und auch nicht ein Mal enthalten konnte, denn ſie war die Vorſtellung von einem Unding,) ſondern ſogar ein negatives *der* Art, daß es den Gattungsbegriff der Kirche weſentlich

---

thümlich-chriſtlichen Leben. Die mit dieſem letzteren nach der damaligen Vorſtellungsweiſe gleichbedeutende Kirche wurde daher als ein rein überſinnliches, von allen natürlichen Bedingungen unabhängiges gedacht. (Ecclesia triumphans — Proteſtation gegen allen Chiliasmus, auch im weiteſten Sinne des Worts.) Der Begriff der Kirche ſelbſt mußte ſich nun bei dem angedeuteten Verfahren verbiegen laſſen ſo gut es eben gehn wollte, und dabei wurden ſeine characteriſtiſchen Merkmale ganz zerknickt. Eine Kirche zu ſein das galt immer zum voraus als das eigenthümlich ehrenvolle und auszeichnende Prädicat, welches allen Frommen, ſofern ſie als in irgend einer Gemeinſchaft ſtehend gedacht wurden, beizulegen ſei, — ja ſelbſt abgeſehen von einer ſolchen Gemeinſchaft als dasjenige Prädicat, durch welches ihr eigenthümliches Verhältniß zu Gott, die eigenthümliche Weiſe ihres kosmiſchen Daſeins als eines religiöſen ausgedrückt werde. Dieſer Irrthum findet auf beiden Seiten gleichmäßig ſtatt bei den Controverſen zwiſchen den Proteſtanten und den Katholiken. Doch haben ſich die erſteren was die Einmiſchung der ſ. g. Ecclesia triumphans angeht allerdings noch mehr verſchuldet als ihre Gegner. Ihrem polemiſchen Intereſſe, den natürlichen Begriff der Kirche zu zerſtören, ſagte dieſe Einmiſchung, die den Begriff der Kirche vollends ganz verſchob, grade ſehr zu. In dieſer Beziehung hat *Bellarmin* ſehr recht mit der Behauptung: „Ecclesia est societas quaedam non Angelorum, non animarum, sed hominum. Non autem potest dici societas nisi in externis et visibilibus signis consistat; nam non est societas nisi se agnoscunt qui dicuntur socii: non autem se possunt homines agnoscere, nisi societatis vincula sint externa et visibilia.“ Indeſſen ſind auch die katholiſchen Dogmatiker bei Behandlung der Ecclesia triumphans dieſem durchaus richtigen Grundſatze nicht immer treu geblieben.

aufhob. So entſtand eine chimäriſche Vorſtellung, eine logiſche Mißgeburt; aber dieſe Mißgeburt erzeugte ſich mit Nothwendigkeit aus dem Beſtreben des Begriffs der Kirche, ſich in ſeiner Strenge feſtzuhalten. Die religiöſe Gemeinſchaft, welche ihrem Begriff als Kirche zufolge ein äußeres Daſein bedarf und ſucht, aber kein Material beſitzt, aus welchem ſie ſich einen ſolchen Leib formen könnte, weil ſie das einzig vorhandene, nämlich das natürliche, nazionale, politiſche Leben, verſchmäht und ihrem Begriff als Kirche gemäß verſchmähen muß, — dieß eigentlich iſt die unſichtbare Kirche. Wir von unſerm Standpunkte aus durchſchauen es leicht, woher alle dieſe Verirrungen ſtammen, nämlich aus der Unwiſſenheit darum, daß der Staat die weſentliche Verwirklichungsform der inneren chriſtlichen Gemeinſchaft wie des chriſtlichen Lebens überhaupt iſt.[60] Erſt durch dieſe Erkenntniß erhält die Vorſtellung von der unſichtbaren Kirche, der an und für ſich nur inſofern ſie eine rein negative iſt, Wahrheit zukommt, einen realen poſitiven Gehalt. Mit dieſer ihrer poſitiven Erfüllung muß ſie aber auch zugleich ſich ſelbſt aufgeben nach den beiden Elementen, aus welchen ſie zuſammengeſetzt iſt, dem Begriff der Kirche ſowohl als dem Prädicat der Unſichtbarkeit.

Ein reiner Irrthum iſt alſo die bisher analyſirte Vor-

---

60) Luther für ſeine Perſon ſcheint wenigſtens in einzelnen Augenblicken dieſer richtigen Einſicht ſehr nahe gekommen zu ſein. Wie er in dem größeren Katechismus S. 498 f. ed. Rechenb. den Begriff der Kirche faßt, ſo iſt ſie eigentlich nichts andres als die Chriſtenheit überhaupt. „Alſo heißet das Wörtlein Kirche eigentlich nichts anders denn eine gemeine Sammlung. — — Darum ſollt's auf recht Deutſch und unſer Mutterſprache heißen, eine chriſtliche Gemeine oder Sammlung, oder auf's allerbeſte und kläreſte eine heilige Chriſtenheit." Doch bleibt auch Luther nicht auf dieſem richtigen Wege.

ſtellung wirklich nicht, ſondern nur eine noch nicht in ſich ſelbſt erſchloſſene und überdieß verſchobene Wahrheit. Ihrer negativen Seite nach iſt ſie ſogar eine nothwendige Durchgangsſtufe für die Entwickelung des Begriffs der chriſtlichen Gemeinſchaft und ein wirklicher Fortſchritt von der Vorſtellung von der geſchichtlich fixirten katholiſchen Kirche als der weſentlichen Verwirklichungsform der chriſtlichen Gemeinſchaft. Kein Wunder daher, daß ſie trotz der ihrem Wahrheitsgehalt beigemiſchten Irrthümer zu ihrer Zeit ſich geltend zu machen gewußt hat; aber gerechtfertigt iſt ſie damit an ſich nicht, und ſie auch jetzt noch feſtzuhalten ſcheint uns unmöglich. Und in der That führt ſie auch nur noch eine höchſt prekäre Exiſtenz fort. Wenn die proteſtantiſchen Theologen ſich auch noch nicht förmlich von ihr losgeſagt haben, ſo haben ſie doch kein freudiges Vertrauen mehr zu ihr. Schleiermacher beſonders hat einen ſtarken Anſtoß zu dieſem Mißtrauen gegeben. Ohne die Unterſcheidung einer ſichtbaren und einer unſichtbaren Kirche überhaupt aufzugeben, hat er doch nachgewieſen, daß ſie in dem Sinne, wie ſie gewöhnlich gefaßt wird, 61) unhaltbar ſei, indem von demjenigen, was dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäß die unſichtbare Kirche heiße, das meiſte nicht unſichtbar, von dem aber, was die ſichtbare Kirche heiße, das meiſte nicht Kirche ſei. (Der chriſtliche Glaube, II. S. 482 f. d. 2. A.) Schleierma-

---

61) Jetzt nämlich; denn die altkirchlichen Dogmatiker faſſen ſie nicht ſo wie Schleiermacher (a. a. O. S. 482) es angibt. Man vergl. z. B. Gerhard, l. c. S. 264 a: „Notetur etiam illud, Ecclesiam Electorum dici invisibilem, non quod illi per orbem dispersi pii ratione suae personae non veniant sub conspectum hominum, sed quia fides et divina electio, ratione quorum ad Ecclesiam ut viva membra pertinent, in illis non apparent; videntur ut homines corporei, non videntur ut homines electi."

chers eigne Weiſe dieſe Unterſcheidung zu conſtituiren [62]) leidet an dieſem Uebelſtande freilich nicht, (wenn man nämlich ein Mal den Begriff der Kirche in Schleiermachers Sinne gelten läßt,) dafür aber an einem noch weit bedenklicheren. Denn auch von allem übrigen abgeſehen iſt gewiß der allgemeine Begriff, den er beiden, der ſichtbaren und der unſichtbaren Kirche unterlegt, „eine Geſammtheit von Wirkungen," ſchon formaliter dem Begriff der Kirche durchaus disparat, die, wenn man nicht ganz willkürlich mit dieſem Wort Verſteck ſpielen will, ſchlechterdings nur als eine Geſammtheit von Perſonen gedacht werden kann. Dieſer Begriff der Kirche gewinnt überhaupt unter Schleiermachers Händen eine nicht zu rechtfertigende Elaſticität, wenn ihm zufolge „auf jedem Punkte des erſcheinenden menſchlichen Lebens" ſofern in demſelben „Glaube und Gemeinſchaft des Glaubens da iſt," auch ſchon „Kirche" iſt.

---

62) Der chr. Glaube, II. S. 481 f.: „Kirche und Welt ſind nicht räumlich und äußerlich getrennt; ſondern auf jedem Punkte des erſcheinenden menſchlichen Lebens, wo auch ſchon Kirche iſt, weil Glaube und Gemeinſchaft des Glaubens da iſt, eben da iſt auch noch Welt, weil noch Sünde und Gemeinſchaft mit der allgemeinen Sündhaftigkeit da iſt. Jeder ſichtbare Theil der Kirche iſt alſo genauer betrachtet ein Gemiſch von Kirche und Welt; und nur wenn wir das von dem göttlichen Geiſt in dem Menſchen gewirkte iſoliren und ſo zuſammenſtellen könnten, hätten wir die Kirche rein. Nun ſind dieſe Wirkungen nicht nur ſo gewiß vorhanden, als der heilige Geiſt nur in dieſer wirkſamen Vereinigung mit der menſchlichen Natur gegeben iſt, ſondern ſie conſtituiren auch ein zuſammengehöriges und zuſammenwirkendes Ganze; aber ſie ſind nicht abgeſondert darzuſtellen, ſondern nur unſichtbar ſind ſie innerhalb jenes Gemenges als das in demſelben gegen die Welt wirkſame und es von der Welt ſcheidende enthalten. Die unſichtbare Kirche iſt alſo die Geſammtheit aller Wirkungen des Geiſtes in ihrem Zuſammenhang; dieſelben aber in ihrem Zuſammenhang mit dem in keinem einzelnen von dem göttlichen Geiſt ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Geſammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit conſtituiren die ſichtbare Kirche."

Aber dieſe Kirche greift dann auch ſo weit, daß ſie eben dadurch ſich ausweiſt, nicht Kirche zu ſein. Denn wenn in dem erſcheinenden menſchlichen Leben alles, was Glaube iſt und Gemeinſchaft des Glaubens, Kirche iſt, das übrige aber alles „Sünde und Gemeinſchaft mit der allgemeinen Sündhaftigkeit" und mithin „Welt": ſo bleibt für den Staat, wenn er, wie doch Schleiermacher will,[63]) von der Kirche geſchieden ſein ſoll, anderweitig kein Raum übrig als in der Welt, und es wird ſomit ein Gegenſatz zwiſchen Kirche und Staat geſetzt, während doch in der That die Sache, von welcher die Rede iſt, ganz einfach nur der Gegenſatz zwiſchen der religiöſen und der nicht religiöſen Beſtimmtheit des menſchlichen Lebens iſt, von denen die erſtere gar nicht ſpecifiſch grade an der Kirche haftet. Nach der Schleiermacher'ſchen Terminologie müßte der Zuſtand des Reiches Chriſti in ſeiner Vollendung ſo ausgedrückt werden, daß alles Kirche geworden ſei, womit dann, wenn Kirche hier etwas andres bedeuten ſoll als das menſchliche Leben unter der religiöſen Beſtimmtheit, der Staat aus demſelben ganz ausgeſchloſſen wäre, (vgl. auch B. II. S. 340) was zugleich einen an ſich ſeienden Gegenſatz des Staats gegen die Kirche, nicht blos einen Unterſchied beider, involviren, überdieß aber auch mit der Behauptung, daß jemehr Chriſti Reich ſich befeſtige und verbreite, deſto beſtimmter Staat und Kirche ſich ſondern, (B. II, S. 172) in offnem Widerſpruch ſtehn würde. Freilich ſetzt Schleiermacher

---

63) A. a. O. S. 172. „Je mehr ſich Chriſti Reich befeſtigt und verbreitet, deſto beſtimmter ſondern ſich Kirche und Staat, ſo daß in der gehörigen" (welche iſt dieß aber?) „äußeren Trennung beider, die freilich unter ſehr verſchiedenen Geſtalten beſtehen kann, die Zuſammenſtimmung beider ſich immer vollkommner ausbildet." Vgl. auch die Sittenlehre. (S. unten § 16.)

eine Vollendung des Reiches Chriſti überhaupt gar nicht; aber dieß ändert im Weſentlichen nichts, da er doch eine ſtätige Annäherung zu einer ſolchen anerkennt. Dieß alles iſt nur die natürliche Folge der maaßlos weiten Faſſung, die Schleiermacher vonvornherein dem Begriff der Kirche gibt.[64]) Sie iſt ihm (B. II. S. 253 f.) ohneweiteres „das Geſammtleben," „die Geſammtheit" der an Chriſtum Gläubigen, ungeachtet doch augenſcheinlich dieſes „Geſammtleben" nicht nothwendig grade als ein kirchliches gedacht werden muß, ſondern dieſe Geſammtheit der an Chriſtum Gläubigen von Schleiermacher ſelbſt auch als in einem bürgerlichen Gemeinweſen, im Staate lebend gedacht wird. Grade Schleiermacher kann ſich auch um ſo weniger ſträuben, dieß anzuerkennen, da er es, bei ſeiner an ſich ſehr richtigen Theſis, daß „die ſichtbare Kirche immer im Auseinandergehen und ſich trennen begriffen iſt," (B. II. S. 486) nie höher bringt, ſofern von dem zugleich äußeren Geſammtleben der an Chriſtum Gläubigen die Rede iſt, als bis zu einer „Geſammtheit" derſelben, nie bis zu einer wirklichen Gemeinſchaft, welche die vollzogene organiſche Einigung vorausſetzt. Er fühlt es ſelbſt, (B. II. S. 253 f.) wie es einer Rechtfertigung bedarf, wenn er „die beiden Ausdrücke Gemeinſchaft der Gläubigen und chriſtliche Kirche ohneweiteres gleichſtellt;" aber es reicht zu einer ſolchen nicht hin, daß er ſich mit dem Römiſchen Symbolum auseinanderſetzt; und auch die Verwahrung nicht, die er hinzufügt: „übrigens iſt hier keine Form der Gemeinſchaft beſtimmt geſetzt noch beſtimmt ausgeſchloſſen, ſondern alle vollkommenen und unvollkommenen, die es gegeben hat und

---

64) Ohne doch dabei ſich gleich zu bleiben bei dem Gebrauch des Terminus Kirche.

noch geben wird, ſind hier zuſammengefaßt;" denn alle dieſe Formen werden doch beſtimmt als kirchliche gedacht.

§ 15.

Doch, wie ſchon geſagt, das rechte Vertrauen zu der Vorſtellung von der unſichtbaren Kirche hat man verloren, und deshalb verſucht man es, die den Ausdrücken unſichtbare und ſichtbare Kirche zum Grunde liegende Unterſcheidung auf eine bequemere und weniger mißverſtändliche Formel zurückzuführen. Hierbei bot ſich die Diſtinction zwiſchen der inneren und der äußeren Kirche ſehr natürlich an, und ſchon Schleiermacher ſelbſt bediente ſich ihrer, wiewohl nicht als einer ihm mit der andern zwiſchen der unſichtbaren und der ſichtbaren Kirche, wie er ſie verſtand, gleichbedeutenden. (a. a. O. B. II. S. 254.) Warum wir uns dieſelbe nicht aneignen können, der aufrichtigen Anerkennung der Realität desjenigen ungeachtet, was man unter der inneren Kirche zu denken pflegt, liegt ſchon in dem Bisherigen vor. Die innere Kirche, in ihrer Unterſchiedenheit von der äußeren gehalten, iſt eben keine Kirche, weil eine rein geiſtige Gemeinſchaft, die übrigens auch in demſelben Maaße eine unvollkommene (weil ihr die Communicationsorgane fehlen,) und unkräftige, überhaupt nicht reale iſt, als ſie als eine blos geiſtige vorhanden iſt.

Scheinbarer lautet eine andre, beſonders von Haſe gepflegte Terminologie, die Unterſcheidung zwiſchen der idealen und der realen Kirche, vorausgeſetzt nämlich, daß ſie nicht etwa für gleichbedeutend genommen werden ſoll mit der andern zwiſchen der unſichtbaren und der ſichtbaren Kirche. 65) Denn in dieſem Falle müßte freilich ſofort erinnert

---

65) Und für gleichbedeutend ſcheint Haſe beide Terminologien zu nehmen, Hutterus redivivus, S. 352. d. 2. A. vgl. S. 354.

werden, daß die unſichtbare Kirche, wie man ſie meint, namentlich wenn man die ſ. g. Gemeinſchaft der Heiligen darunter denkt, kein ideales iſt, ſondern ein ebenſo realiter vorhandenes wie die ſichtbare, nur freilich nicht als Kirche. Aber auch dieß Mißverſtändniß nicht vorausgeſetzt hat jene Formel doch in dem Sinne wenigſtens, wie ſie verſtanden ſein will, keine Conſiſtenz. Schon das iſt bedenklich, daß die reale Kirche eben dadurch, daß ſie von der idealen, alſo von der Idee der Kirche als ihr disparat unterſchieden wird, ſich ſelbſt als eine als Kirche wenigſtens relative nicht reale darſtellt, alſo als ihren Namen mit Unrecht führend. Doch dieſer Uebelſtand ließe ſich leicht genug beſeitigen, durch die Vertauſchung des Prädicats real mit dem andern, für den hierbei zum Grunde liegenden Gedanken unſtreitig mehr bezeichnenden empiriſch. Allein die ideale Kirche verſtrickt ſich dafür in eine deſto ernſtere Schwierigkeit. Denn unter ihr wird doch nicht etwa die Vorſtellung von der Kirche verſtanden, wie ſie in irgend einem geſchichtlichen Punkte in dem chriſtlichen Bewußtſein, ſei es nun das eines Individuums oder das Gemeinbewußtſein der Gemeinſchaft, als Ideal der chriſtlichen Gemeinſchaft lebte oder lebt, ſondern die reine Idee der chriſtlichen Gemeinſchaft an ſich, die Idee des Reiches Gottes in ihrer reinen und vollkommenen Wahrheit ſelbſt.[66] Dann aber muß erklärt werden, daß es eine ideale Kirche gar nicht gibt,[67] weil ſie ein in ſich ſelbſt unvollziehbares Ideal iſt. Denn die Idee des Reiches Gottes, die Idee der chriſtlichen Gemeinſchaft iſt in ihrer vollendeten Wahrheit nicht die der

---

66) „Das Reich Gottes als Ideal." Haſe, Hutt. rediv. S. 352.

67) Und darum auch, im ſtrengen Sinne des Worts, nicht eine Idee der Kirche.

Kirche, ſondern die des chriſtlichen, d. h. überhaupt des wahren und vollendeten Staats, in welche auch geſchichtlich die Idee der chriſtlichen Gemeinſchaft aus ihrer anfänglichen Faſſung unter der Form der Kirche nothwendig umſchlägt. Wir laſſen es uns deshalb zwar gern gefallen, daß von einer idealen Kirche die Rede iſt, im Gegenſatz gegen eine empiriſche, (und wir werden ſelbſt ſpäterhin an ſeinem Ort [im dritten Buch] uns dieſer Formel bedienen,) aber durchaus nur in dem Sinne, daß damit der Unterſchied bezeichnet werde zwiſchen der urbildlichen Vorſtellung von der chriſtlichen Gemeinſchaft als einer kirchlichen wie dieſe Vorſtellung in einem beſtimmten Punkte der geſchichtlichen Entwickelung der Chriſtenheit hiſtoriſch als allgemein geltende Vorſtellung oder als gemeinſames Ideal vorhanden iſt, und der gleichzeitig thatſächlich gegebenen Wirklichkeit der Kirche.

§. 16.

Wenn wir uns ſo immer wieder darauf zurückgeführt ſehen, anzuerkennen, einerſeits daß dem vollendeten religiöſen und näher chriſtlichen Leben als Verwirklichungsform die Kirche ſchlechterdings nicht genügt, ſondern nur der Staat, — und andrerſeits daß der vollendete Staat eine Kirche nicht mehr neben ſich hat, ſondern das in ihr beſchloſſene religiöſe Leben als ein ihm weſentlich eigenthümliches in ſich aufgenommen und deſſen frühere kirchliche Faſſung aufgelöſt hat: ſo muß es uns befremden, daß ſelbſt die beiden Denker, welche in unſern Tagen die Natur der eine des religiöſen Lebens, der andre des Staats am tiefſten durchforſcht haben, Schleiermacher und Hegel, immer noch Kirche und Staat als neben einander beſtehende Inſtitute übrig behalten, und grade in dieſem Nebeneinanderbeſtehen beider den Zuſtand der Vollkommenheit der menſchli-

chen Dinge erblicken. Bei näherer Anſicht verliert ſich jedoch dieſes Befremden ſofort, das gegen die bisher gefundenen Reſultate Zweifel in uns erwecken könnte.

Schleiermacher nämlich kommt in demſelben Maaße der Sache nach der von uns entwickelten Vorſtellung nahe, in welchem er ſich den Worten nach von ihr fern hält. Sein „Syſtem der Sittenlehre" gibt dieſerhalb allen nur zu wünſchenden Aufſchluß. Freilich nimmt er hier vier von ihm ſogenannte vollkommene ethiſche Formen an, die er ſämmtlich urſprünglich noch ungeſchieden in der Familie wurzeln läßt, (S. 170) den Staat, die Wiſſenſchaft, die freie Geſelligkeit und die Kirche, und coordinirt dieſe einander völlig. Allein ſchon dieſe Coordination des Staats und der Kirche mit der Wiſſenſchaft und der freien Geſelligkeit läßt vermuthen, daß die beiden erſteren von ihm in einem engeren Sinne verſtanden worden ſeien, nicht in dem im Allgemeinen gangbaren. Und ſo weiſt es ſich denn auch aus, ſobald man nach der höheren Einheit fragt, unter welcher jene vier einander beigeordneten Formen zu befaſſen ſeien. Zu dieſer Frage iſt man nämlich auch von Schleiermacher's eigenem Standpunkte aus genöthigt, da er jene Formen nur als relative geſchieden und außer einander betrachtet wiſſen will, als gleich ſehr von einander unabhängig und doch in Wechſelwirkung und Verzweigung unter einander. (ſ. S. 170, 278, 281, 321, 347 Anm.) Allerdings gibt er nun ſelbſt auf dieſe Frage eine Antwort, die ſo gut wie rein negativ iſt: „Die ſittlichen Gemeinſchaften" (eben jene vier vollkommenen ethiſchen Formen) „ſind unter keine höhere beſtimmte Form zu bringen, als unter die Einheit der menſchlichen Gattung." (S. 170.) Aber bei dieſer Antwort kann man doch wirklich nicht ſtehn bleiben. Die menſchliche Gattung iſt ja nicht ſchon an ſich ſelbſt eine ſitt-

liche Form, ſondern an ſich ſelbſt iſt ſie nur die Materie für die ſittliche Geſtaltung,[68]) und die Frage iſt nun eben, welches die eigenthümliche Form des ſittlichen Daſeins der menſchlichen Gattung als ſolcher iſt, nämlich die allgemeine Form, in welcher die obigen vier beſondern Formen ihre organiſche Einheit haben. Auf dieſe Frage antworten wir aber getroſt: der Staat, es verſteht ſich in dem weiteſten Sinne dieſes Worts, in welchem wir daſſelbe hier überall gebrauchen. Und dieſe Antwort ſteht auch mit der Conſtruction Schleiermachers ſelbſt gar nicht im Widerſpruch. Denn was er Staat nennt iſt ſeiner eignen Begriffsbeſtimmung zufolge als „die Form, die ſich auf die identiſch organiſirende Thätigkeit bezieht," lediglich das eigentlicher ſo zu nennende öffentliche Leben, weshalb er ihm denn auch als Correlatum die freie Geſelligkeit, d. i. „die Form, die ſich auf die individuell organiſirende Thätigkeit bezieht," mit andern Worten das gewöhnlich ſogenannte Privatleben in der menſchlichen Gemeinſchaft, gegenüberſtellt. Dieſes iſt nun augenſcheinlich erſt Ein beſondres Moment des vollen Begriffs des Staats, welches für ſich allein denſelben beiweitem noch nicht ausfüllt.[69]) Will man denſelben vollſtändig erfüllen, ſo gehören dazu grade noch jene drei übrigen Momente, welche Schleiermacher ſeinem ſ. g. Staate beiordnet. Von der Wiſſenſchaft wird dieß nicht leicht beſtritten werden, und auch nicht von der ſ. g. freien Geſelligkeit; denn dieſe iſt nichts andres als das Leben der Familie wie ſie im

---

68) Dieß behaupten wir ungeachtet der uns wohlbekannten §§ 78—84 (S. 46—49) der Schleiermacher'ſchen Ethik.

69) Eine Bedenklichkeit, ob er vielleicht den Begriff des Staats zu enge gefaßt habe, blickt bei Schleiermacher ſelbſt durch. Siehe S. 287 f.

Staate fortbeſteht, die eigenthümliche Beſtimmtheit, welche das Leben der Familie annimmt, ſofern es als integrirendes Moment in das höhere Ganze des Staatslebens eingegangen iſt. Schleiermacher's ſ. g. Kirche aber iſt genau daſſelbe, und nichts mehr, was wir oben unter dem Begriff des Geſammtorganismus des Cultus als ein dem Staat als ſolchem ſchlechthin integrirendes Moment und als in ihm in der Gemeinſamkeit oder dem Geſammtorganismus des Kunſtlebens ſich realiſirend erkannten. Denn die Subſtanz der Kirche iſt Schleiermachern durchaus der Cultus (S. 322.), und kann ihm ſeiner Conſtruction des Religiöſen gemäß durchaus nur dieſer ſein; dieſer Cultus ſelbſt aber iſt ihm wieder weſentlich nichts andres als ein Syſtem der gemeinſamen künſtleriſchen Functionen, wie er ja überhaupt die Kunſt als die eigenthümliche Darſtellung der Religion und alle Kunſt als ſolche als Darſtellung der Religion betrachtet. 70) Auch Schleiermacher'n geht alſo was die Sache anbetrifft die Geſammtheit des ſittlichen Lebens in dem Staat auf, und zwar ſo daß er in dieſem die religiöſe Seite deſſelben bereits weſentlich mitgeſetzt hat, und nicht etwa für ſie noch eine beſondre Kirche neben dem Staate übrig behält. Schleiermacher iſt nicht wider uns, ſondern für uns, und ſeine großen Grundanſchauungen, welche in das Bewußtſein unſrer Zeit überge-

70) „Kunſt verhält ſich zur Religion wie Sprache zum Wiſſen." S. 247. — „In dem Maaß als eine Religionseinheit ſich als Kirche ausbildet, bildet ſie ſich auch ein Kunſtſyſtem an." S. 317. — „Die höchſte Tendenz der Kirche iſt die Bildung eines Kunſtſchatzes, an welchem ſich das Gefühl eines jeden bildet, und in welchem jeder ſeine ausgezeichneten Gefühle niederlegt und die freien Darſtellungen ſeiner Gefühlsweiſe, ſo wie ſich auch jeder, deſſen darſtellende Productionen mit ſeinem Gefühl nicht Schritt hält, Darſtellungen aneignen kann." S. 322.

gangen ſind, werden dieſem je länger deſto mächtiger die Zuſtimmung zu dem Hauptſatz der gegenwärtigen Abhandlung abdringen.

§ 17.

Das Gleiche iſt auch von Hegel zu ſagen, nur liegt die Urſache des Auseinandergehens ſeiner Sätze mit den unſrigen nach einer andern Seite hin, nämlich in ſeiner Faſſung des Begriffs des Religiöſen, welche wir für eine willkürliche halten müſſen.

Das Verhältniß des Religiöſen auf der einen Seite und des Sittlichen und des Staats auf der andern, wie er es ſtellt, iſt das folgende. [71]) Die Religion hat denſelben Inhalt wie der Staat, das Vernünftige, das Wahre, das Göttliche. [72]) Sie iſt ſogar die unentbehrliche Grundlage des Staats, inſofern vorzugsweiſe ſie der Sitz der ihm und dem Sittlichen überhaupt zum Grunde liegenden Geſinnung iſt, und dieſe durch ſie ihre tiefſte Vergewiſſerung erhält. (Philoſ. des Rechts, S. 339.) Sie iſt „das den Staat für das Tiefſte der Geſinnung integrirende Moment.“ (S. 337.) Aber ſie iſt doch auch nur die Grundlage des Staats, nur das innerliche, ſubjective Moment, noch nicht das zur concreten Wirklichkeit in der Welt gewordene Göttliche. Dieſes iſt erſt der Staat, „der göttliche Wille als gegenwärtiger, ſich zur wirklichen Geſtalt und Organiſation einer Welt entfaltender Geiſt.“ (S. 334) „Die Idee als in der Religion iſt Geiſt im Innern des Gemüths;“ im Staate iſt dieſelbe Idee, aber in ihm „gibt ſie ſich Weltlichkeit, und verſchafft ſich im Wiſſen und Wollen ein Daſein und eine

71) Vgl. überhaupt Philoſophie des Rechts, S. 332–350.

72) „Es iſt Ein Begriff in Religion und Staat: dieſer Eine Begriff iſt das Höchſte, was der Menſch hat.“ Philoſ. d. Relig. I. S. 170.

Wirklichkeit.“ (S. 348.) Dazu kommt der **weitere** Unterſchied, daß die Formen, in welchen Religion und Staat ihren weſentlich identiſchen Inhalt beſitzen, durchaus verſchiedene ſind. Dieſer Inhalt iſt und bleibt in der Religion ein eingehüllter. (S. 349.) Die Religion hat denſelben, das Wahre, in der Form des Gefühls, der Vorſtellung, des Glaubens. (S. 335.) Sie hat ihn als einen **gegebenen**, der in ſeinen Grundbeſtimmungen nicht durch Denken und Begriffe erkannt iſt. Das Verhältniß des Individuums zu dieſem Inhalt, zum Abſoluten, iſt in ihr eine auf Auctorität gegründete Verpflichtung. (S. 342.) Der Staat dagegen beſitzt dieſen nämlichen Inhalt für das **denkende** Bewußtſein, als einen in die Form der Allgemeinheit verarbeiteten, als Geſetz. Er iſt der Wiſſende; in ihm bleibt weſentlich der Inhalt nicht in der Form des Gefühls und des Glaubens ſtehen, ſondern ſetzt ſich in die Beſtimmtheit des Gedankens um. Zum vollendeten Staat gehört weſentlich das Bewußtſein, das Denken; der Staat weis daher was er will, und weis es als ein Gedachtes. Er **weis** ſeine Zwecke, erkennt und bethätigt ſie mit beſtimmtem Bewußtſein und nach Grundſätzen. (S. 342 f. 347.) Damit iſt dann endlich auch noch ein **dritter** Unterſchied zwiſchen der Religion und dem Staate geſetzt. Da nämlich die Religion ihren Inhalt als einen eingehüllten hat und behält, mithin Gemüth, Empfindung und Vorſtellung der Boden iſt, worauf er in ihr ſeinen Platz hat: ſo trägt dieſer ihr Inhalt nothwendig die Form der Subjectivität an ſich; der Staat hingegen verwirklicht ſich, und gibt ſeinen Beſtimmungen feſtes Daſein. (S. 349.) Der Religiöſe hat die Gewißheit in dem Zeugniß des eignen Geiſtes und Herzens, des eignen Gemüths, in dem Glauben und der Empfindung, in ſeiner ſubjectiven Ueberzeugung. (S. 342 f.) Das Feld der

Religion iſt die Innerlichkeit. In ihr iſt immer alles auf die Totalität bezogen, während im Staate die Unterſchiede eine Breite des Auseinander haben. (S. 349.) Schon dieſerhalb müſſen nun auch die Sphären der Religion und des Staats äußerlich geſchieden ſein. Denn wenn die Religioſität ſich in ihrer eigenthümlichen Weiſe im Staate geltend machen wollte, ſo würde die Folge davon die Zerſtörung des letzteren ſein. In dem alles enthaltenden Centrum der Religion ſind nämlich alle Unterſchiede, Beſtimmtheiten u. ſ. w. nur als ein Accidentelles, mithin Verſchwindendes geſetzt, in ihr iſt immer alles auf die Totalität bezogen; der Staat dagegen iſt grade der zu beſtehenden Unterſchieden, Geſetzen und Einrichtungen entwickelte Organismus. So erſcheinen denn dem Religiöſen alle Staatseinrichtungen und geſetzlichen Ordnungen als beengende, der Unendlichkeit des Gemüths unangemeſſene Schranken. Würde daher an der religiöſen Form auch in Beziehung auf den Staat ſo feſtgehalten, daß ſie auch für ihn das weſentlich Beſtimmende und Gültige ſei, ſo würde er dem Schwanken und der Zerrüttung preisgegeben; denn an die Stelle des Staats tretend könnte die Frömmigkeit das Beſtimmte nicht aushalten, und würde es zertrümmern. Ferner läßt die Frömmigkeit das Gewiſſen, die Innerlichkeit entſcheiden, und wird nicht von Gründen beſtimmt. Soll ſie nun in dem Staat als ſolche gelten, in ihm das Regierende ſein, ſo ſind alle Geſetze über den Haufen geworfen, und das ſubjective Gefühl, welches bloße Willkür ſein kann, iſt der Geſetzgeber. (S. 334—357. 349 f.) Wenn indeſſen die Religion wahrhafter Art iſt, ſo greift ſie gar nicht über in das ihr als ſolcher heterogene Gebiet des Staats, und bleibt ſomit frei von einer negativen und polemiſchen Richtung gegen dieſen, erkennt ihn vielmehr an und beſtätigt ihn. Nur

kann ſie ſich dieſer Invaſion in den Staat freilich nur dann enthalten, wenn ſie ein eignes beſondres Gebiet für ihre Aeußerung erhält, und dieſes iſt eben die Kirche. (S. 337.) Dieſe nimmt zwar eine niedrigere Stufe ein als der Staat, iſt aber gleichwohl eine für ſich beſtehende Sphäre. Kirche und Staat ſtehen alſo freilich nicht im Gegenſatze des Inhalts der Wahrheit und der Vernünftigkeit, wohl aber im Unterſchiede der Form (S. 342 f.); und daher iſt, wenn die weſentliche Einheit des Staats und der Kirche die der Wahrheit der Grundſätze und der Geſinnung iſt, auch das andre eben ſo weſentlich, daß auch der Unterſchied, den ſie in der Form ihres Bewußtſeins haben, zur beſondern Exiſtenz komme. (S. 345.)

So Hegel. Aber von dem religiöſen Standpunkt aus, wie wir ihn verſtehen und unter den bisherigen Verhandlungen conſtant feſtgehalten haben, müſſen wir gegen die hier entworfene Vorſtellung von der eigenthümlichen Natur des religiöſen Lebens und näher der chriſtlichen Frömmigkeit proteſtiren. Wenn Hegel das Religiöſe als eine untergeordnete Form des Sittlichen behandelt, ſo iſt es uns im Gegentheil grade die ſpecifiſch vollendete Form deſſelben. Freilich nicht dasjenige Religiöſe, welches Hegel ausſchließlich im Auge hat, und welches wir zwar gleichfalls bereitwillig als ein Religiöſes anerkennen, aber nur als die noch völlig rohe Form deſſelben, nur als ſeine unterſte Entwickelungsſtufe. Daß die Frömmigkeit ihrer eigenthümlichen Natur nach ihren Inhalt weſentlich als einen „eingehüllten" beſitze, in der Form des Gefühls, der Vorſtellung, des Glaubens, (in dem Sinne nämlich, in welchem Hegel dieß Wort gebraucht,) und ausſchließlich in dieſer Form, hat ſo wenig ſeine Richtigkeit, daß vielmehr dem Religiöſen ſeiner Natur nach die Nöthigung immanent iſt, ſich aus

dieſer Unmittelbarkeit der Vorſtellung mittelſt ſeiner eignen Lebensentwickelung zum hellen Tageslicht des Wiſſens hindurchzuarbeiten, von der Piſtis zur Gnoſis, 73) und daß es,

---

73) Dieſe Nöthigung erkennt auch *Hegel* ſelbſt als eine dem Religiöſen ſeiner Natur nach immanente an, nur betrachtet er die Bethätigung derſelben immer als ein über ſich ſelbſt hinausgehen des Religiöſen, als ein Hinüberſchlagen deſſelben in eine weſentlich andre Sphäre. Siehe die folgenden Stellen der Phänomenologie (Werke, B. 2.): „Wie wir nun es wiſſen, daß der Geiſt in ſeiner Welt und der ſeiner als Geiſt bewußte Geiſt oder der Geiſt in der Religion daſſelbe ſind, ſo beſteht die Vollendung der Religion darin, daß beides einander gleich werde, nicht nur daß ſeine Wirklichkeit von der Religion befaßt iſt, ſondern umgekehrt, daß er ſich als ſeiner ſelbſtbewußter Geiſt wirklich und *Gegenſtand ſeines Bewußtſeins* werde. — Inſofern der Geiſt in der Religion ſich ihm ſelbſt *vorſtellt*, iſt er zwar Bewußtſein und die in ihr eingeſchloſſene Wirklichkeit iſt die Geſtalt und das Kleid ſeiner Vorſtellung. Der Wirklichkeit widerfährt aber in dieſer Vorſtellung nicht ihr vollkommenes Recht, nämlich nicht nur Kleid zu ſein, ſondern ſelbſtändiges freies Daſein; und umgekehrt iſt ſie, weil ihr die Vollendung in ihr ſelbſt mangelt, eine *beſtimmte* Geſtalt, die nicht dasjenige erreicht was ſie darſtellen ſoll, nämlich den ſeiner ſelbſt bewußten Geiſt. Daß ſeine Geſtalt ihn ſelbſt ausdrückte, müßte ſie ſelbſt nichts anderes ſein als er, und er ſich ſo erſcheinen oder wirklich ſein, wie er in ſeinem Weſen iſt. Dadurch allein würde auch das erreicht, was die Forderung des Gegentheils zu ſein ſcheinen kann, nämlich daß der *Gegenſtand* ſeines Bewußtſeins die Form freier Wirklichkeit zugleich hat; aber nur der Geiſt, der ſich als abſoluter Geiſt Gegenſtand iſt, iſt ſich eine eben ſo freie Wirklichkeit, als er darin ſeiner ſelbſt bewußt bleibt." (S. 512.) — „Der ganze Geiſt, der Geiſt der Religion, iſt wieder die Bewegung, aus ſeiner Unmittelbarkeit zum *Wiſſen* deſſen zu gelangen, was er *an ſich* oder unmittelbar iſt, und es zu erreichen, daß die *Geſtalt*, in welcher er für ſein Bewußtſein erſcheint, ſeinem Weſen vollkommen gleiche und er ſich anſchaue, wie er iſt." (S. 514.) Dazu muß aber genommen werden S. 517: „Obwohl er" (der Geiſt) „aber in ihr" (der *offenbaren* Religion) „zu ſeiner wahren *Geſtalt* gelangt, ſo iſt eben die *Geſtalt* ſelbſt und die *Vorſtellung* noch die unüberwundene Seite, von der er in den Begriff übergehen muß, um die Form der Gegenſtändlichkeit in ihm ganz aufzulöſen, in ihm, der ebenſo dieß ſein Gegentheil in ſich ſchließt. Alsdann hat der Geiſt den Begriff ſeiner ſelbſt erfaßt, wie wir nur erſt ihn erfaßt haben,

andre Ungleichheiten nicht vorausgeſetzt, nur in dem Maaße ein als ſolches vollendetes iſt, in welchem ihm dieß gelungen iſt. Nicht die Unmittelbarkeit bildet das Characteriſtiſche des religiöſen Bewußtſeins, ſondern die Bezogenheit auf Gott, nämlich, in ſeiner höheren Entfaltung, nicht blos auf das Abſolute überhaupt, ſondern beſtimmt auf den Abſoluten, auf den perſönlichen Gott. Dieſe Bezogenheit wird durch die Sublimation des unmittelbaren religiöſen Gefühls zum dialectiſch vermittelten ſpeculativen Wiſſen nicht etwa aufgehoben, ſondern grade erſt vollſtändig realiſirt. Je mehr die Frömmigkeit, getrieben durch ihr eignes Lebensgeſetz, alle Hüllen des unmittelbaren Bewußtſeins abgeſtreift, und, in dem Elemente des reinen Gedankens ſich läuternd, ſich zur ſpeculativen Erkenntniß ihres ihr zunächſt unter der Form des Gefühls und der Vorſtellung unmittelbar gegebenen Inhalts erſchloſſen hat, deſto vollkommner iſt ſie in ihrer Art. Wir ſagen: in ihrer Art; denn nicht etwa wird durch die ſpeculative Vermittelung das Charakteriſtiſch-religiöſe von ihr abgethan oder auch nur zurückgedrängt, ſondern es wird dadurch grade erſt zu ſeiner vollſtändigen Wahrheit und Kräftigkeit entwickelt. Ein religiöſes ſpeculatives Wiſſen iſt keine contradictio in adjecto, ſondern umgekehrt iſt jedes ſpeculative Wiſſen, das nicht weſentlich ein religiöſes iſt, ein noch unvollkommenes, aber auch jedes religiöſe Bewußtſein, das ſich nicht zu einem weſentlich zugleich ſpeculativen potentiirt. Indem die Religioſität ſich zur Speculation entwickelt geht ſie nicht etwa über ſich ſelbſt hinaus, als Reilgioſität ſich aufhebend, ſondern ſie vollzieht nur ihren eignen Begriff in ſeiner ganzen Vollſtändigkeit und

---

und ſeine Geſtalt oder das Element ſeines Daſeins, indem ſie der Begriff iſt, iſt er ſelbſt."

Wahrheit an ſich ſelbſt. Daß die in dem Bewußtſein geſetzte abſolute Bezogenheit auf Gott eine nach ihrer Wahrheit und ihrem Inhalt auch mit dem Gedanken vollſtändig begriffene wird, iſt, wenigſtens nach der Einen Seite hin, grade die weſentliche Vollendung der Frömmigkeit.

Hierin liegt nun auch ſchon die Ablehnung der andern Behauptung mit, daß der Religion die Form der Subjectivität weſentlich ſei, ſofern nämlich damit die bloße, ſich als ſolche geltend machende Subjectivität gemeint wird. Denn ein weſentliches Moment des Religiöſen iſt die Subjectivität freilich, doch nicht etwa des Religiöſen allein, ſondern ebenſo auch des Sittlichen, dieß als ein gegen das Religiöſe ſelbſtändiges genommen. Aber die bloße Subjectivität, d. h. die unmittelbare, particuläre, dem Objectiven, dem Allgemeinen mit ihrer Beſonderheit gegenſätzlich gegenüberſtehende Subjectivität iſt ſo wenig der Frömmigkeit eigenthümlich, daß das eigenſte Weſen dieſer vielmehr grade in der Bewältigung (nicht Vernichtung) alles Particulären durch die beſtimmende Macht der abſoluten Objectivität, d. i. Gottes, beſteht, was dann nach der andern Seite hin eben die höchſte Entfaltung und Kräftigung der wahren Subjectivität iſt.

Wie mag nun von einer ſolchen Religioſität vollends noch geſagt werden, ihr Weſen ſei die reine Innerlichkeit, und ſie verhalte ſich gegen alle concrete Wirklichkeit indifferent, ja, inſofern dieſe nothwendig als ein Organismus feſter Unterſchiede zu denken ſei, ſogar feindſelig? Iſt ſie die zur höchſten Intenſität entwickelte Innerlichkeit, ſo iſt ja eben hiermit ſchon in ihr auch der intenſivſte Drang und die intenſivſte Macht ſich zu verwirklichen mitgeſetzt, und zwar in der vollſtändigen Totalität ihrer beſondern Momente ſich zu verwirklichen, zu denen ſie ſich im Verlauf ihrer inneren

Entwickelung entfaltet; dieſes aber wiederum in keinem andern Elemente als in dem einzig gegebenen des natürlich-menſchlichen Lebens, welches eben das eigenthümliche Element des Staats iſt.

Erfaßt man alſo nur das Religiöſe ſeinem wahren Begriffe gemäß, ſo iſt es auch ſchon in dem Staate, wie Hegel denſelben begreift, weſentlich mitenthalten, und der Staat allein die weſentliche Form ſeiner Verwirklichung. Eine beſondre Kirche iſt dann für daſſelbe gar nicht mehr weder nothwendig noch auch nur zuläſſig. Bei ſeiner Vorſtellung von der Natur der Frömmigkeit muß Hegel ohnehin die Kirche als eine blos relativ berechtigte betrachten, als eine bloße Nothanſtalt, welche im ferneren Verlauf der Weltgeſchichte aufzuheben iſt. Denn die Frömmigkeit iſt ihm ja nur eine unvollkommene Anfangsſtufe des ſich in ſich ſelbſt entwickelnden Bewußtſeins, welche nothwendig je länger deſto vollſtändiger überſchritten werden muß, wie von dem Einzelnen ſo auch von dem Geſchlecht im Ganzen.

Die ſo in der Sache ſelbſt beruhende Nothwendigkeit, das Verhältniß zwiſchen dem Religiöſen und dem Staat in der Weiſe feſtzuſtellen, wie wir es angedeutet haben, hat ſich auch an Hegel ſelbſt geltend gemacht durch unwillkürliche Schwankungen, die in ſeine Conſtruction hineingekommen ſind. Denn auf der einen Seite kann er doch nicht dabei ſtehn bleiben, die Religion lediglich auf die Kirche zu beſchränken, ſondern er muß anerkennen, daß ſie mit ihrer beſondern Sphäre allerdings in den Staat „eintritt" und in ihm eine „Stellung" einnimmt, wiewohl er nicht angibt, welches dieſe Stellung ſei (S. 334 Anm.); und auf der andern Seite muß er, um die Scheidung des Religiöſen und des Politiſchen durchzuführen, den Staat auf einer untergeordneten Stufe ſeiner Entwickelung willkürlich anhalten,

und auf die ſichre und vollſtändige Vollziehung ſeines Begriffs in ſeiner ganzen Strenge verzichten. Denn das iſt doch gewiß nur erſt ein ſehr unvollkommener, ſeinem Begriff, wie Hegel ſelbſt ihn ſo meiſterhaft exponirt hat, noch gar nicht entſprechender Staat, von welchem der Satz gilt: „Weſentlich bleibt der Staat von der Religion dadurch unterſchieden, daß was er fordert die Geſtalt einer rechtlichen Pflicht hat, und daß es gleichgültig iſt, in welcher Gemüthsweiſe[74]) geleiſtet wird. (S. 349.) Wenn der Unterſchied des Staats von dem Religiöſen „weſentlich" hieran hangt, ſo iſt er ſchlechterdings ein aufzuhebender; denn die innere Seite der Geſinnung (an dieſe muß man ja doch bei der „Gemüthsweiſe" denken,) iſt auch für die politiſche Gemeinſchaft ihrem Begriffe nach ebenſo weſentlich als die äußere Seite der That. Und dieſer Mangel einer zweifelloſen Entſchiedenheit in der Feſthaltung des höchſten und vollen Begriffs des Staats gibt ſich ja auch in Hegels Auffaſſung des Verhältniſſes der Wiſſenſchaft zum Staate kund, in dem unſichern Schwanken, ob er ſie als weſentlich ihren Ort im Staate habend (S. 347) oder als eine für ſich beſtehende Sphäre bildend (S. 440 vgl. S. 334 Anm.) darſtellen ſoll.

§. 18.

So drängt das Bewußtſein unſrer Zeit in den höchſten Spitzen ſeiner Entfaltung, wie es nach beiden Seiten gegeben iſt, als religiöſes und als an ſich menſchliches, als theologiſches und als philoſophiſches, mächtig hin zu der Erkenntniß, daß nicht die Kirche, ſondern allein der Staat die Form iſt, in welcher das religiöſe oder näher das chriſtliche Leben in ſeiner Vollendung ſeine wahre Verwirklichung fin-

74) Ein wohl abſichtlich ſehr unbeſtimmter Ausdruck.

det. Darf es uns da wundern, wenn dieſe Einſicht ſich auch ſchon, wenigſtens in einzelnen Anklängen, als ausdrückliche Lehre auszuſprechen anfängt? Mögen es immerhin zur Zeit noch ganz einſame und ſchwache, meiſt nur halbverſtändliche Stimmen ſein, auf ſie aufmerkſam machen dürfen wir nichts deſto weniger.

Blos beiläufige Aeußerungen [75]) übergehend, erinnern

75) Zu den bedeutungsvollſten Aeußerungen dieſer Art rechnen wir die von Roſenkranz, Encyclop. d. theol. Wiſſenſch., S. 359—364. Wir meinen vor allem die vielſagenden Worte S. 359: „Wie tauſendfache Zeichen verkünden iſt die Verfaſſung der Kirche im Begriff, eine andre Geſtalt zu gewinnen als ſie bisher hatte. Und zwar wird dieſelbe nicht unmittelbar von der Kirche, ſondern vom Staate ausgehen, welcher ſeine Idee in unſern Tagen tiefer als je erfaßt. Dieſe Beſtimmtheit der politiſchen Freiheit wird wiederum günſtig auf die Kirche zurückwirken und auch ſie den Begriff ihrer Freiheit beſtimmter als bisher faſſen laſſen." Freilich ſind dies nur erſt in's Unbeſtimmte verſchwimmende Anſchauungen, die ſich dem Verfaſſer noch nicht zu einem klaren und beſtimmten Gedankeninhalt herausgebildet haben. Auch das iſt ein äußerſt folgenreicher Satz: „Nur durch die Erwägung, daß der moderne Staat weſentlich ein chriſtlicher iſt, glauben wir die vielbeſprochene Oppoſition von Staat und Kirche ſich zur Verſöhnung auflöſen zu ſehen." (S. 361.) Dieſe letztere Theſis wird, wie es ſcheint völlig unabhängig von Roſenkranz, auf eine recht erfreuliche Weiſe von Sabel ausgeführt in einem Aufſatz: „Ueber das Verhältniß der Kirche zum Staat" in der Allgem. Kirchenzeitung, 1836, Nr. 24. (vom 11. Febr.) Der Verf. ſucht zu zeigen, „es ſei, unter der Zucht der Kirche, durch göttliche Leitung, ein Staat erwachſen, deſſen Inſtituten und Verfaſſung das Chriſtenthum zum Grunde liegt, und deſſen Entwickelung durch die Forderungen des chriſtlichen Geiſtes bedingt iſt." Hieraus folgert er, daß unſre evangeliſche Kirche zu dieſem Staat eine andre Stellung einnehmen müſſe als die frühere Kirche zu dem heidniſchen oder wenigſtens erſt zu chriſtianiſirenden Staate, — „daß dieſe Stellung nicht die der uranfänglichen Gemeinde zu einer heidniſchen Welt, auch nicht die einer chriſtlichen Staatskirche zu einem nur äußerlich bekehrten chriſtlichen Römerreiche, ſondern nur die einer chriſtlichen Staatskirche zum chriſtlichen Staate ſein könne." (S. 197.) Auch der myſteriös ausgedrückte Satz Staudenmaier's (Geſchichte der Biſchofswahlen, S.

wir nur an zwei Arbeiten, von denen die eine dieſe Lehre mehr nur als der geſchichtlichen Anſchauung des Verfaſſers dunkel zum Grunde liegend ahnen läßt, die andre aber ſie ſehr beſtimmt ausſpricht. Die erſtere iſt die Schrift von *Elvers*: Das Weſen und die Freiheit der chriſtlichen Kirche in beſonderer Beziehung auf Deutſchland dargeſtellt. 1. Band. Roſtock, 1832. „Der *nazionale* Grund der chriſtlichen Kirche" bildet den nur nicht recht klar herausgearbeiteten Grundgedanken des Ganzen. Die andre Arbeit iſt die Abhandlung von *Wurm* „Ueber den Begriff der ſichtbaren Kirche" in den „Studien der evangeliſchen Geiſtlichkeit Wirtembergs, herausgegeben von C. B. *Klaiber*," B. 2. Heft 2. (Stuttg. 1830,) S. 49—84. Dem Verfaſſer dieſes letzteren Aufſatzes gegenüber befinden wir uns in der ſonderbaren Lage, mit ihm in contradictoriſch entgegengeſetzt lautenden Ausdrücken denſelben Satz und doch wieder in ganz verſchiedenem Sinne zu behaupten. *Wurm* führt die Theſis aus, daß das Chriſtenthum eine *ſichtbare* (d. h., wie er es ſelbſt erläutert, eine äußere, in beſtimmten Formen conſtituirte und organiſirte) *Kirche* gar nicht erfordere, und daß die eigentliche Kirche allein die unſichtbare ſei. So beſtimmt nun auch der letztere Theil dieſer Behauptung den Worten nach der von uns entwickelten Anſicht zuwiderläuft, ſo wenig geht er doch der Sache nach mit ihr

---

10) iſt hierher zu rechnen: „Allerdings kann von einer gewiſſen Einheit von Staat und Kirche die Rede ſein; aber dieß iſt die urſprüngliche in Gott, in die ſie wieder zurückkehren bei der Vollendung der Dinge. Von ihr, obſchon Alles in ihr ruhet, können wir hier nicht ausgehen." In der That kann man es auch von einem Theologen, der als die Beſtimmung des Staats nichts Geringeres nahmhaft macht, als daß in ihm die *Humanität* zur Erſcheinung komme, (S. 6 f.) nicht anders erwarten, als daß in ihm gegen das Fortbeſtehen der Kirche neben dem vollendeten Staat eine Skepſis aufſteigen werde...

auseinander. Denn was Wurm mit der unſichtbaren Kirche meint iſt ganz einfach die rein innerliche Chriſtengemeinſchaft, die Gemeinſchaft der Heiligen. Und wenn wir es poſitiv ausſprechen, daß die dem chriſtlichen Leben wahrhaſt angemeſſene Verwirklichungsſorm weſentlich nur der Staat ſei: ſo behauptet Wurm zwar nur die negative Seite dieſes Satzes ausdrücklich, daß das chriſtliche Leben einer (äußeren) Kirche zu ſeiner Verwirklichung nicht bedürfe; allein was er die Stelle der Kirche vertreten läßt iſt doch auch wieder eben der Staat. Inſofern ſind wir alſo in der That einig. Indeſſen gehen wir doch beide gewiß von ſehr verſchiedenen Vorſtellungen von dem chriſtlichen Leben und der chriſtlichen Gemeinſchaft, ja wohl auch von dem Staate aus. Wurm nimmt nämlich das chriſtliche Leben und den Staat ſo wie ſie jetzt unter uns empiriſch gegeben ſind; wir nehmen beide in ihrer durch ihre Begriffe geforderten Vollendung, und auch ſchon unſre Begriffe von beiden und die daraus abgeleiteten Conſequenzen würde Wurm ſchwerlich ſich aneignen wollen. Am offenkundigſten tritt die Differenz darin hervor, daß Wurm auch unter den gegenwärtigen geſchichtlichen Verhältniſſen eine (ſichtbare) Kirche für entbehrlich hält. Was jetzt die Kirche leiſtet und was ſie den Grundſätzen des reinen Chriſtenthums gemäß überhaupt leiſten darf, das alles kann ſeiner Anſicht nach auch der Staat wie er jetzt iſt leiſten, und wohl noch beſſer als die Kirche. Gegen dieſen Satz müſſen wir entſchieden proteſtiren. Es liegt eine Wahrheit in ihm, die wir willig anerkennen, das auch jetzt ſchon deutlich hervortretende Unvermögen der Kirche, dem Chriſtenthum wirklich dasjenige zu leiſten, was ſie demſelben ihrem Begriffe zufolge, auch wie er in der allgemeinen Vorſtellung gangbar iſt, leiſten ſoll. Was darüber hinaus noch in jenem Satz enthalten iſt, können wir nicht

gelten laſſen. Die ſchwächſte Parthie der Wurm'ſchen Abhandlung iſt die exegetiſche Beweisführung für die aufgeſtellte Theſis (S. 53—59.) Sie verfehlt das Ziel durchaus, indem ſie die verſchiedenſten Begriffe bunt durcheinandermiſcht.

Zweites Buch.

Die Entſtehung der chriſtlichen Kirche.

Erſtes Hauptſtück.

Die Entſtehung chriſtlicher Gemeinden und einer chriſtlichen Gemeindeverfaſſung.

§ 19.

Was der Erlöſer vorausgeſehen und worauf er zumvoraus gerechnet hatte, daß die in der gleichen Beziehung zu ihm gegebene innerliche, geiſtige Gemeinſchaft ſeiner Gläubigen unter einander ſich aus ſich ſelbſt heraus auch zu einer äußeren hervorbilden werde, das fing ſogleich nach ſeiner Auffahrt an in Erfüllung zu gehen. Die erſten Stamina einer ſolchen finden ſich ſchon ApG. 1, 13. 14, und bald manifeſtirte ſie ſich in einem gemeinſamen äußeren Akt, in der Erwählung des Matthias für die durch den Verrath des Judas Iſchariotḥ erledigte Apoſtelſtelle, ApG. 1, 15—26. Seit dem erſten chriſtlichen Pfingſtfeſte geſtaltete ſie ſich beſtimmt auch zu einer gottesdienſtlichen. ApG. 2, 42. [1]) Unmittelbar nach dieſem Zeitpunkt ſteht den an Chriſtum Gläubigen zu Jeruſalem mit Bewußtſein die Vorſtellung einer **äußeren Verbindung** vor der Seele, die ſie unter ein-

1) Ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ καὶ τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς Lehre, Abendmahl, Gebet.

ander verknüpft. Schon ApG. 2, 47. iſt aus dem früheren unbeſtimmten προσετέθησαν (V. 41.) ein beſtimmtes προσετίθετο τῇ ἐκκλησίᾳ geworden. Es ſteht die erſte Chriſtengemeinde da; die Verbindung der jeruſalemiſchen Chriſten iſt bereits eine wirklich organiſirte. Sie hat an den Apoſteln einen organiſchen Mittel- und Einheitspunkt, beſtellt ſich Gemeindebeamten, (die Diakonen, ApG. 6, 1—6) und trifft geſellſchaftliche Anordnungen (die freiwillige Ausgleichung des Vermögens, ApG. 2, 44. 45. K. 4, 33—37.). Und dieſe erſte Chriſtengemeinde bleibt nicht lange die einzige; bald bilden ſich nach ihrem Muſter aus der gleichen inneren Triebkraft heraus zahlreiche andre, — überall, wo nur die Predigt des Evangeliums empfängliche Gemüther zum Glauben an Jeſum von Nazareth als den Chriſt erweckt, — am frühſten innerhalb Paläſtinas, dann aber auch, beſonders durch die glücklichen Bemühungen des Paulus, in immer entfernteren Kreiſen innerhalb des weiten Umfangs des römiſchen Reichs.

§. 20.

Dieſe erſten Chriſtengemeinden hatten jedoch zunächſt noch gar kein ſelbſtändiges Daſein. Sie bildeten ſich im Schooß der jüdiſchen theokratiſchen Gemeinſchaft, [2]) nach der Analogie der mancherlei beſonderen Schulen (αἱρέσεις), die in ihr ein ungeſtörtes Beſtehen genoſſen als engere particuläre Kreiſe innerhalb der großen allgemeinen religiöſen Verbindung. Die Juden ſelbſt nennen die Chriſten eine αἵρεσις (ApG. 24, 5. K. 28, 22), wie die Schulen der Phariſäer (ApG. 15, 5. K. 26, 5.) und der Sadducäer (ApG. 5, 17.) auch heißen. Die engere gottesdienſtliche Ge-

---

2) Mit Abſicht vermeiden wir den Ausdruck: jüdiſche Kirche. S. oben S. 68 ff.

meinſchaft der Chriſten unter einander hob damals die weitere mit dem jüdiſchen Heiligthum keineswegs auf. Zu Jeruſalem beſuchten nicht nur die Apoſtel nach wie vor den Tempel, und zwar grade zu den gottesdienſtlichen Stunden (ApG. 3, 1: *ἐπὶ τὸ αὐτὸ δὲ Πέτρος καὶ Ἰωάννης ἀνέβαινον εἰς τὸ ἱερὸν ἐπὶ τὴν ὥραν τῆς προσευχῆς τὴν ἐννάτην*); ſondern wir leſen auch von der dortigen Chriſtengemeinde ganz ausdrücklich: *καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ*. ApG. 2, 46. Und dieß gilt gar nicht etwa blos von der Chriſtengemeinde zu Jeruſalem und den übrigen paläſtinenſiſchen; ſondern auch die nichtpaläſtinenſiſchen nahmen zunächſt im Weſentlichen dieſelbe Stellung ein, ſogar die vorzugsweiſe aus Heidenchriſten beſtehenden, namentlich die durch Paulus geſtifteten. Wohin dieſer Apoſtel der Heiden nur immer kam mit der evangeliſchen Verkündigung, überall ſchloß er ſich ſofort an die Synagoge an, und ſuchte in ihrem Schooße eine Chriſtenverbindung zu gründen, die, wenn ſie auch neben ihrer Theilnahme an dem Synagogencultus noch eine eigenthümliche gottesdienſtliche Gemeinſchaft pflegte (die Euchariſtie-Mahlzeiten), doch ihren Zuſammenhang mit jener ſolange ſtreng feſthalten ſollte, als dieſe ſelbſt ihn noch zuließ. Vgl. ApG. 18, 4—8. K. 19, 8—10., beſonders auch K. 28, 17—29. Ja auch wenn von Seiten der jüdiſchen Synagogen ſelbſt die Verbindung zerriſſen wurde, ſo ſah Paulus dieß doch immer nur als eine Auflöſung der Gemeinſchaft mit der einen und der andern e i n z e l n e n Synagoge an, nie aber als einen Bruch mit dem theokratiſchen Inſtitute der Juden ſelbſt. Daher knüpfte er denn auch nach ſolchen Vorfällen, wenn er mit der Predigt des Evangeliums an einen neuen Ort kam, ſeine apoſtoliſche Thätigkeit zunächſt immer wieder an die dortige jüdiſche Synagoge an; und die Synagogen nah-

men ihrerſeits auch keinen Anſtand, mit ihm eine ſolche Verbindung einzugehn. Selbſt noch bei ſeiner Ankunft nach Rom als Gefangener auf die Anklage der Juden hin blieb er dieſer Verfahrungsweiſe treu. (ApG. 28, 17—29.) Wie ernſtlich er für ſeine eigne Perſon die Gemeinſchaft mit der jüdiſchen Theokratie unterhielt, davon zeugen ſein zu Kenchreä übernommenes Naſiräatsgelübde, das ihn ſo eilig nach Jeruſalem trieb (Apoſtelgeſchichte 18, 18. 21.), ſein ſpäteres dringendes Verlangen das Pfingſtfeſt zu Jeruſalem zu feiern (ApG. 20, 16.), ſein abermaliges ſiebentägiges Naſiräat, dem er ſich bei ſeiner letzten Anweſenheit zu Jeruſalem unterzog, (ApG. 21, 18—21) und ſo viele ſeiner Aeußerungen. Von den übrigen Apoſteln, welche vorzugsweiſe in Paläſtina wirkten, liegt es vollends zu Tage, wie ſorgſam ſie über der Erhaltung der Verbindung der jungen Chriſtengemeinden mit dem religiöſen Gemeinweſen der Juden wachten; Züge wie der ApG. 21, 20—25. mitgetheilte erhärten es zur Genüge.

Befremden kann uns dieß auch ſicher nicht. Wie hätten doch die Apoſtel und überhaupt die Chriſten aus den Juden mit Einem Male das Bewußtſein um den weſentlichen geſchichtlichen Zuſammenhang wie ihres eignen Chriſtenthums insbeſondre ſo des Chriſtenthums überhaupt mit dem Judenthum einbüßen, wie mit Einem Male ihre Ueberzeugung fallen laſſen ſollen, daß die altteſtamentliche Anſtalt eine von Gott ſelbſt geſtiftete und das von ihm zum eigenthümlichen Träger ſeiner erlöſenden Wirkſamkeit in der Menſchheit beſtimmte geſchichtliche Organ ſei? Was hätte ſie doch auf den Gedanken führen ſollen, daß dieſe Beſtimmung forthin von ihr genommen ſei, — namentlich daß ſie ſchon jetzt von ihr genommen ſei? Auch in den Aeußerungen des Erlöſers, zumal wenn ſie mit ſeinem eignen Verhalten gegen die Inſtitutionen des A. Ts. zuſammengenommen wurden, lag

keine ausreichende Veranlaſſung zu einer ſolchen Vorausſe- ƺung. Wenn aber die Ueberzeugung von der Göttlichkeit der jüdiſchen Theokratie in ihnen fortlebte, mußte ihnen da nicht ſchon der bloße Gedanke ſich von dieſer loszureißen als ein Frevel erſcheinen? Und ſelbſt wenn ſie ſich über eine ſolche Verſündigung am Heiligen leichtfertig hätten hinwegſetzen wollen, konnten ſie auch kurzſichtig und unbe- dachtſam genug ſein, um zu verkennen, wie die eben erſt ſich ſammelnden, durch das ungeheure Römerreich hin und her zerſtreuten Chriſtenhäuflein für ihre noch ſo ſchwankende und von ſo vielen Seiten her bedrohte Exiſtenz die Gewähr und die äußeren Bedingungen noch nicht allein bei ſich ſelbſt finden konnten, ſondern eines geſicherten Subſtrats bedurf- ten, an das ſie ſich anlehnen könnten, und daß ſchlechter- dings nur Ein ſolches ſich gegeben fand, das jüdiſche reli- giöſe Gemeinweſen, aus welchem ja das Chriſtenthum ſelbſt geſchichtlich hervorgewachſen war? Die Hergänge, welche die Taufe des römiſchen Hauptmanns Cornelius begleiteten und durch ſie veranlaßt wurden, bezeugen unzweideutig, daß wir hier nicht phantaſiren.

Allmälig aber wurde freilich der Zuſammenhang der Chriſtengemeinden mit der theokratiſchen Gemeinſchaft Iſ- raels immer lockerer; und es konnte dieß auch nicht fehlen nach einer in der Natur der Sache liegenden Nothwendig- keit, deren Wirkſamwerden noch durch beſondre göttliche Fügungen beſchleunigt wurde. Auf der einen Seite wirk- ten dahin eben die Aufnahme von Heiden in die chriſtliche Gemeinſchaft ohne vorangängige Einverleibung derſelben in die Gemeinſchaft der jüdiſchen Theokratie (ApG. 10 und 11) und die hieraus erfolgende Entſtehung von aus Juden- und Hei- denchriſten gemiſchten Gemeinden, beſonders außerhalb Pa- läſtinas, — auf der andern Seite die Feindſeligkeiten,

welche die Chriſten unausgeſetzt von Seiten der Juden erfuhren.

§ 21.

Die ſo ſich bildenden Chriſtengemeinden bedurften einer Organiſation, einer geordneten Verfaſſung, und wir haben ſchon oben (§ 19.) darauf hingewieſen, daß die Etablirung einer ſolchen unmittelbar zugleich mit dem äußeren Zuſammentreten der an den Erlöſer gläubig gewordenen begann. Beides war ja der Sache nach Eins. Den unbeſtreitbaren Beruf zur Anordnung dieſer Gemeindeverfaſſung hatten die Apoſtel, und ſie unterzogen ſich auch ſofort dieſer Aufgabe. Sie verfuhren aber dabei mit der beſonnenſten Mäßigung; ſie thaten nicht mehr auf ein Mal als grade das jedesmalige Bedürfniß der Gemeinden erforderte, alſo, daß die allmälig hervorwachſende chriſtliche Gemeindeverfaſſung nicht mehr ihr Werk war als das Werk des durch ſie angezündeten neuen chriſtlichen Lebens ſelbſt. Natürlich war die ſo zuſtande kommende Verfaſſung in hohem Grade einfach.

Die richtige Vorſtellung von ihr iſt bedingt durch die Beachtung zweier Hauptpunkte.

Der eine Punkt iſt, daß ſie nach der Analogie der jüdiſchen Gemeinde- oder Synagogenverfaſſung geſtaltet wurde. Nach dem bisher beſprochenen verſteht ſich dieß im Grunde völlig von ſelbſt. Wenn die chriſtliche Gemeindeverfaſſung nicht a priori gemacht wurde, ſondern als das reine Ergebniß des chriſtlichen Geiſtes ſelbſt in ſeinem Zuſammenwirken mit der beſondern geſchichtlichen Beſtimmtheit des äußeren Lebens, in welches die erſten Gläubigen des Herrn geſtellt waren, ſich anſetzte: ſo konnte es gar nicht anders geſchehen. Die Apoſtel ſammt den erſten Chriſten lebten ja in der jüdiſchen religiöſen Gemeinſchaft, die eigenthümlichen Chriſtenverbindungen, welche ſich

zuſammenfanden, ſiedelten ſich ja als ſolche eben in ihr an: wie konnten ſie umhin, auch in Anſehung der Form der Verfaſſung, welche ſie ſich gaben, ſich auf's engſte an die in ihrer eignen Muttergemeinſchaft bereits beſtehende anzuſchließen? Die thatſächliche Richtigkeit dieſer ſchon von Hugo Grotius beſtimmt aufgeſtellten Anſicht iſt bereits von Campegius Vitringa in ihrem ganzen Umfange mit der äußerſten Ausführlichkeit nachgewieſen worden, in ſeiner Schrift: De Synagoga vetere libri III. Franequer. 1696, in 4. (wiederabgedruckt Leucopetr. 1726. in 4.) Freilich haben ſich gegen dieſe Vorſtellung gewichtige Stimmen erhoben, wie die Mosheims (Institutiones Histor. Christianae majores, p. 168—171). In mancher Beziehung iſt dieſer Widerſpruch auch an ſich ein wohl begründeter; nur trifft er nicht die Anſicht ſelbſt, ſondern lediglich die ſchiefe Auffaſſung, welche ſie gewöhnlich hat erleiden müſſen und insbeſondre auch von Vitringa. Theils hat man nämlich oft die Ableitung der chriſtlichen Gemeindeverfaſſung aus der jüdiſchen Synagogenverfaſſung pedantiſch auf alle Einzelnheiten der erſteren ausgedehnt, ganz überſehend, daß ſchon durch die eigenthümliche Natur der chriſtlichen Gemeinſchaft ſelbſt jener Paralleliſirung nothwendige Gränzen geſteckt ſind; theils — und dieß iſt beiweitem das Schlimmere — hat man, wir müſſen leider ſagen durchgängig, die klare und ſcharfe Unterſcheidung zwiſchen der anfänglichen Gemeindeverfaſſung und der nachmaligen Kirchenverfaſſung verabſäumt, und mithin auch die letztere als eine Nachbildung der jüdiſchen Synagogeneinrichtungen deuten wollen, was durchaus unthunlich und verwirrend iſt. Der Wahrheit gemäß bezieht ſich die ausgeſprochene Anſicht allein auf die urſprüngliche Gemeindeverfaſſung, und allein innerhalb des gegenwärtigen Hauptſtücks iſt ſie eine wohl-

berechtigte. Mit dieſer Beſchränkung aber hat ſie ihre volle Richtigkeit. Uns davon näher zu überzeugen wird ſich im Folgenden genugſame Gelegenheit darbieten, hier machen wir vorläufig nur auf den einen Umſtand aufmerkſam, daß in den apoſtoliſchen Briefen die gottesdienſtlichen Zuſammenkünfte der Chriſten mitunter ſogar denſelben Namen führen wie die Andachtsverſammlungen der jüdiſchen Synagoge: *συναγωγή* (Jak. 2, 2) und *ἐπισυναγωγή* (Hebr. 10, 25.).

In dieſem erſteren iſt eigentlich auch ſchon der zweite characteriſtiſche Punkt mitenthalten, wir meinen den demokratiſchen Character der chriſtlichen Gemeindeverfaſſung. Die Regierungsform der jüdiſchen Synagogen war ja eben eine demokratiſche. Alle Angelegenheiten wurden in denſelben durch einen die Gemeinde vertretenden Rath der Gemeindeälteſten (זְקֵנִים) verwaltet. [3]) Und auch für diejenigen Gemeinden, welche ſich vorzugsweiſe aus Heidenchriſten ſammelten, mußte die demokratiſche Verfaſſungsform als die angemeſſenſte erſcheinen. Denn bei der Bildung von Gemeindeeinrichtungen für ſie lag es doch wohl am nächſten, ſich an die Weiſe anzuſchließen, in welcher in den Städten des römiſchen Reichs die Gemeindeangelegenheiten verwaltet wurden. Sofern dieſe nämlich reine Gemeindeangelegenheiten, nicht zugleich Staatsangelegenheiten, waren, blieben ſie auch in der Kaiſerzeit in den Händen der Stadtgemeinden ſelbſt, und wurden im Namen dieſer durch einen Stadtſenat, das Collegium der Decuriones, geleitet. [4])

Dieſer demokratiſche Character der erſten chriſtlichen Gemeindeverfaſſung läßt ſich nun auch in den vorliegenden

---

3) S. Vitringa a. a. O. L. III. p. I. cp. 1—3.

4) Das Nähere ſ. bei v. Savigny, Geſch. d. Röm. Rechts im Mittelalter, I. S. 38 ff. d. 2. A.

geſchichtlichen Daten gar nicht verkennen. Wo es Gemeindeangelegenheiten betrifft, nicht Kirchenangelegenheiten, da handeln die Apoſtel niemals in ihrem eignen Namen; die beſtimmteſte Anerkennung und Heilighaltung des Rechts der Gemeinden auf die Mitwirkung bei allen ſie rein als ſolche betreffenden Angelegenheiten bezeichnet von Anfang an alle ihre Schritte. Wir können dieß am allerdeutlichſten an der Art und Weiſe der Beſtellung der Gemeindebeamten abnehmen, ſo dürftig auch unſre Kenntniß von dieſem Punkt in der apoſtoliſchen Zeit iſt. Schon bei der Wahl des Matthias zum Apoſtel, ApG. 1, 15—26. Hier wendet ſich Petrus, um eine neue Apoſtelwahl einzuleiten, an die ganze, damals doch ſchon ungefähr hundert und zwanzig Perſonen zählende (V. 15.) Chriſtengemeinde (ἐν μέσῳ των μαθητῶν, V. 15.), ſtellt ihr das Bedürfniß der Wahl eines neuen Apoſtels vor, und fordert ſie zur Vornahme einer ſolchen auf (V. 21. 22). Hierauf wählt die Gemeinde (καὶ ἔστησαν δύο, V. 23.) — nicht das Apoſtelcollegium für ſich allein — einen engeren Ausſchuß von zwei Kandidaten; es beten alle (προςευξάμενοι εἶπον, V. 24.), und alle geben die Looſe (ἔδωκαν τοὺς κλήρους αὐτῶν V. 26). Derſelbe Hergang wiederholt ſich bei der Beſtellung der erſten Diakonen für die Gemeinde zu Jeruſalem, ApG. 6, 1—6. Die Apoſtel bringen den Vorſchlag der neuen Anordnung an die ganze Gemeinde (προςκαλεσάμενοι δὲ οἱ δώδεκα τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν εἶπον V. 2.), und fordern ſie zu der eventuell infolge deſſelben vorzunehmenden Wahl auf (ἐπισκέψασθε οὖν, ἀδελφοί, ἄνδρας κ. τ. λ.). Die ganze Gemeinde acceptirt die Propoſition (καὶ ἤρεσεν ὁ λόγος ἐνώπιον παντὸς τοῦ πλήθους, V. 5.), wählt ſelbſt (καὶ ἐξελέξαντο, κ. τ. λ., V. 5), und präſentirt die Gewählten den Apoſteln (οὓς ἔστησαν ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων, V. 6.),

dieß aber nicht etwa zur Beſtätigung, ſondern blos behufs der Handauflegung (V. 6). Nach demſelben Grundſatz verfuhren auch Paulus und Barnabas, wenn ſie auf ihren apoſtoliſchen Amtsreiſen in den Gemeinden Presbyteren einſetzten. Ein Beiſpiel davon leſen wir ApG. 14, 23: χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ' ἐκκλησίαν, προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν, παρέθεντο αὐτοὺς τῷ Κυρίῳ, κ. τ. λ. Der natürlichſte Sinn des χειροτονήσαντες αὐτοῖς iſt nämlich wohl der ſich an die urſprüngliche Bedeutung von χειροτονεῖν am engſten anſchließende: ſie (die beiden Apoſtel) ließen für die Gemeinden auf dem Wege des Abſtimmens Presbyteren wählen. [5]) Und ſelbſt wenn man das χειροτονήσαντες in der allgemeineren Bedeutung „wählen" nehmen wollte, ſo würde ja dabei immer noch nicht mit Nothwendigkeit die freie Theilnahme der Gemeinde ſelbſt an der Wahl ausgeſchloſſen ſein; eben ſo wenig als wenn Paulus an den Titus (1, 5.) ſchreibt: τούτου χάριν κατέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃς, καὶ καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην, oder wenn er den Timotheus über die Qualification belehrt, auf die er bei der Anſtellung von Presbyteren und Diakonen zu Epheſus ſehen ſolle, hierdurch die Theilnahme der cretenſiſchen Gemeinden und der epheſiniſchen an der Ernennung jener für ſie einzuſetzenden Beamten ausgeſchloſſen iſt. [6]) Wurde doch ſogar der ungenannte Gefährte, der den Paulus auf ſeiner Collectenreiſe für die paläſtinenſiſchen Chriſten begleiten ſollte, von den Gemeinden ſelbſt gewählt, nach

---

[5]) Vgl. J. F. Buddei Ecclesia Apostolica (Jen. 1729. in 8.), p. 728 sqq. Andrer Meinung iſt Olshauſen, Bibl. Comm., II. S. 745 f.

[6]) Vgl. Neander, Geſch. der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel, I. S. 194.

2 Cor. 8, 18, 19.: συνεπέμψαμεν δὲ μετ' αὐτοῦ (dem Titus) τὸν ἀδελφὸν, οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν· οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν συνέκδημος ἡμῶν σὺν τῇ χάριτι ταύτῃ, τῇ διακονουμένῃ ὑφ' ἡμῶν. κ. τ. λ. Ganz übereinſtimmend mit dieſen neuteſtamentlichen Daten bemerkt auch Clemens von Rom, Ep. I. ad Corinth. § 44. p. 173. (Vol. II. Patt. App. ed. 2dae Coteler. — Cleric., Amstelod. 1724.) ausdrücklich, die Apoſtel hätten, wo ſie Gemeinden gegründet, ἐπίσκοποι und διάκονοι eingeſetzt συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης. Und nicht etwa blos bei der Wahl der Gemeindebeamten zeigt ſich dieſe beſtimmte Theilnahme der Gemeinde, ſondern bei allen Gemeindeangelegenheiten überhaupt. Selbſt da, wo er aus der Entfernung über ein Glied der corinthiſchen Gemeinde die Ausſchließung aus der chriſtlichen Gemeinſchaft verhängt, denkt Paulus ſich im Geiſte mit der ganzen Gemeinde vereinigt (συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος, 1 Cor. 5, 4.), vorausſetzend, daß ordnungsmäßig die Zuziehung derſelben bei einer ſolchen allgemeinen Angelegenheit erfordert werde. [7]) Ja ſogar bei ſolchen Verhandlungen, die nicht bloße Gemeindeangelegenheiten betrafen, ſondern allgemeine, die Geſammtheit der Chriſten angehende Fragen, zogen die Apoſtel wenigſtens in manchen Fällen die Gemeinden mit zu, namentlich auch bei der Berathung über disciplinariſche Gegenſtände, ſelbſt wenn ſie ſtark in das eigentlich Dogmatiſche einſchlugen. Ein Beiſpiel davon iſt das ſ. g. erſte Concil zu Jeruſalem, ApG. 15. In der Relation der Apoſtelgeſchichte von demſelben heißt es ausdrücklich V. 22: τότε

---

[7]) Neander, K. G., I. 1. S. 292. Vgl. Apoſtol. Kirche, I. S. 181.

ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ κ. τ. λ., und in dem Schreiben an die Antiocheniſche Gemeinde, welches die Verſammlung den Abgeordneten derſelben mitgibt, V. 23: οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν χαίρειν. Wenn aber die Apoſtel ſelbſt ſich nicht mit gebietender Auctorität in die beſondern Angelegenheiten der einzelnen Gemeinden miſchten: ſo geſtatteten ſie natürlich eben ſo wenig den Gemeindebeamten eine eigenmächtige Verwaltung derſelben; ſondern ihrem Willen zufolge ſollten auch dieſe in ſolchen Dingen unter beſtändiger Hinzuziehung ihrer Gemeinden handeln. Die Briefe des Paulus, welche von religiös-disciplinariſchen Fragen handeln, die unter den damaligen Chriſten ſtreitig waren, ſind an die ganzen Gemeinden gerichtet, und der Apoſtel ſetzt mithin voraus, daß in dieſen Dingen die Erwägung der Geſammtheit der Gemeinde zukomme. Hätte er dieſelbe als ausſchließlich dem Geſchäftskreiſe der Gemeindevorſteher zugehörig betrachtet, würde er da nicht ſeine Belehrungen und Vorſchriften, wenigſtens vorzugsweiſe, direct an dieſe gerichtet haben? Auch wo er auf die Schlichtung der Privatſtreitigkeiten der einzelnen Gemeindeglieder unter einander zu reden kommt (1. Cor. 6, 1—8.), ſcheint er dieſe nicht für ein eigenthümliches Amtsgeſchäft der Gemeindevorſteher zu halten, oder dieſen in dergleichen Angelegenheiten irgend eine entſcheidende Amtsvollmacht beizulegen.[8]) Und ganz von derſelben Anſicht aus ermahnt auch der Apoſtel Petrus die Presbyteren, die ihnen anvertraute Heerde Gottes zu weiden μὴ ἀναγκαστῶς — — μηδ᾽ ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ

[8]) Neander, Apoſt. Kirche, I. S. 181.

ποιμνίου. (1 Petr. 5, 1—4). Auch er will, daß die Gemeindebeamten ſich in demokratiſcher Weiſe mit der Gemeinde auf die nämliche Linie ſtellen ſollen. 9)

§ 22.

Wir haben im Bisherigen bereits mehrfach von chriſtlichen Gemeindebeamten geſprochen. Das Bedürfniß ſolcher Perſonen war natürlich mit der Einführung einer Gemeindeverfaſſung unmittelbar zugleich gegeben. Die richtige Vorſtellung von der Natur ihres Amtscharacters ergibt ſich aus dem Früheren von ſelbſt. Sie waren reine Geſellſchaftsbeamte, 10) ein bloßer Magistratus der religiöſen Gemeinde, deſſen Auctorität aus keiner andern Quelle abfloß als aus der der Gemeinde ſelbſt, unter deren beſtimmter Theilnahme er, wie wir oben ſahen, gewählt wurde. Sie waren ein Gemeindevorſtand und nichts weiter, ganz wie die allgemeinen Benennungen es ausdrücken, unter denen ſie im N. T. ſelbſt aufgeführt werden: *οἱ προϊστάμενοι* (Röm. 12, 8. 1 Theſſ. 5, 12. 1 Tim. 5, 17. vgl. 1 Tim. 3,

---

9) Es iſt nicht zu überſehen, daß hier überall nur von der Verfaſſung der einzelnen Chriſtengemeinden die Rede iſt, nicht von der des Ganzen der damaligen Chriſtengemeinſchaft, die erſt an einem ſpäteren Orte in Erwägung gezogen werden kann. Nur von jener prädiciren wir einen demokratiſchen Character. Wir befinden uns deshalb nicht in wirklichem Widerſpruch mit der Abhandlung Bretſchneider's über die Frage „ob die Kirchenverfaſſung zur Zeit der Apoſtel eine demokratiſche oder ariſtokratiſche oder welche ſonſt geweſen ſei, und ob dieſelbe noch für unſre Zeiten eine Norm bilden könne," in der Allgem. K. Z. 1833, Juli, N. 103—106 und den im Weſentlichen zuſtimmenden Bemerkungen von K. F. Meyer, ebendaſ. 1833, Novemb., N. 182. Mit gutem Bedacht reden wir hier immer nur von der Gemeindeverfaſſung, und enthalten uns des Ausdrucks Kirchenverfaſſung noch gänzlich.

10) Daher mußten ſie auch, ſofern ſie deſſen benöthigt waren, von der Gemeinde erhalten werden. S. Gal. 6, 6. 1 Tim. 5, 17. 18. Vgl. auch 1 Petr. 5, 2. 1 Cor. 9, 6—15.

4. 5. 12.) und οἱ ἡγούμενοι (Hebr. 13, 7. 17. 24.). Noch bezeichnender aber deutet ihren urſprünglichen Character ein Terminus an, der ſich in dem kirchlichen Sprachgebrauch des Abendlandes wahrſcheinlich ſchon in früher Zeit feſtſetzte, der Name Ordo, dem gegenüber die Gemeinde Plebs heißt. Dieſe Bezeichnung iſt nämlich, wie ſchon Salmaſius [11]) und J. H. Böhmer [12]) ganz richtig geſehen haben, [13]) von der zur Zeit des Eintritts des Chriſtenthums im römiſchen Reiche beſtehenden Municipalverfaſſung entlehnt. In dieſer war der Name Ordo die techniſche Benennung des in den Provinzialſtädten die Communalangelegenheiten verwaltenden Senats, des Collegiums der Decuriones, im Unterſchiede von welchem die übrige Gemeinde Plebs genannt wurde. [14]) Und ſo war auch bei den Römern das Wort ordinare der ſolenne Ausdruck für die Beſtellung zu bürgerlichen öffentlichen Aemtern. [15]) Dieſe ſtädtiſchen Decurionen hatten allerdings nicht blos Munera (öffentliche Bedienun-

11) Walonis Messalini De Episcopis et Presbyteris contra D. Petavium Loiolitam Dissertatio prima. Lugd. Batav. 1641. in 8., p. 382—392. S. 388 f. heißt es hier beſtimmt: In Ecclesiae πολιτείᾳ ita Ordo a Plebe vel Laicis olim distinguebatur ut in civili gentium Ordo et Plebs. Ordo est Magistratus vel Senatus.

12) Dissertationes Juris Ecclesiastici antiqui ad Plinium Secundum et Tertullianum. Lips. 1711. in 8. (ed. 2. Hal. 1729.), Diss. VI. p. 316 sqq. (oder ed. 2. Diss. VII. p. 341 sqq.)

13) Die Gegenbemerkungen Auguſti's, Denkw. a. d. chriſtl. Archäol., XI. S. 82 f. wenigſtens erſchüttern die Böhmerſche Anſicht nicht.

14) Böhmer l. c. p. 318 sq. (p. 342 sq. ed. 2). v. Savigny a. a. O. I. S. 38 ff. 72 f.

15) Von der Beſtellung zum Prieſteramt kommt ordinare bei den Römern nie vor. S. Erneſti ad Sueton. in Vita Vespasiani cp. 23.

en ohne perſönliche Auszeichnung), ſondern auch Honores
öffentliche Bedienungen mit perſönlicher Auszeichnung) von
mancherlei Art, beſonders in Beziehung auf den Gottes-
dienſt, 16) und inſofern waren ſie höher geſtellt als die blo-
ßen Municipes; aber ein Imperium kam ihnen nicht zu. 17)
Solche Decurionen für die religiöſe Communität waren nun
die Beamten der erſten Chriſtengemeinden, von denen wir
hier reden. Nur erinnern wir noch ausdrücklich daran, daß
ſie ſchlechterdings nur Gemeindebeamten waren, nicht
Beamten der Kirche. Wären ſie dieß letztere geweſen, ſo
würden ſie freilich ebendamit über ihren Gemeinden geſtan-
den haben; aber ſie konnten es gar nicht ſein, da es jetzt,
wie der Verfolg zeigen wird, eine Kirche gar noch nicht gab.

Auch in religiöſer Beziehung hatten dieſe Gemeinde-
beamten, ungeachtet ihnen allerdings die Sorge für den re-
ligiöſen Zuſtand der Gemeinde und inſonderheit auch für den
religiöſen Unterricht derſelben übertragen war, als ſolche
keine höhere Dignität als die übrigen Gemeindeglieder. Es
gab in den apoſtoliſchen Chriſtengemeinden keinen Unterſchied
eines Standes der Wiſſenden und eines Standes der Un-
wiſſenden in Anſehung der religiöſen Erkenntniß, ſondern
Alle ſollten von Gott ſelbſt gelehrt ſein (Joh. 6, 45. 1 Joh.
2, 20. 21. 27. 1 Theſſ. 4, 9.); religiöſe Idioten kannte man
nicht unter den an den Herrn Gläubigen. 18) Der unum-

---

16) v. Savigny a. a. O. I. S. 73 ff.

17) Selbſt den Duumvirn (oder reſpective Quatuorvirn) der ita-
lieniſchen Städte, welche eigentliche Magiſtratus waren, wird nur aus-
nahmsweiſe und mißbräuchlich ein Imperium zugeſchrieben. S. v.
Savigny a. a. O., I. 58 f.

18) Dieß geht grade aus derjenigen Stelle beſonders deutlich her-
vor, die auf den erſten Anblick damit im Widerſpruch zu ſtehen ſcheint,
1 Cor. 14, 16. Wir unterſchreiben mit voller Ueberzeugung die Er-

ſtößlichſte Beweis hierfür liegt in der **allgemeinen Lehrfreiheit**, welche jetzt beſtand. Nicht etwa genoſſen die Gemeindebeamten die ausſchließliche Berechtigung zum öffentlichen Lehren in der Gemeinde, ſondern jeder, der dazu Beruf fühlte, durfte in der Gemeindeverſammlung ausſprechen was er zur allgemeinen Erbauung beizutragen vermochte. Es geht dieß ganz deutlich hervor aus 1 Cor. 14, 23—36. Nur Eine Ausnahme fand in dieſer Beziehung ſtatt. Die Weiber nämlich ſollten nach dem Willen der Apoſtel, die auch hierin ſich treu an die urſprünglich in der Natur liegende Ordnung hielten, nicht öffentlich in der Gemeinde lehrend auftreten. 1 Tim. 2, 11—15. 1 Cor. 14, 33—36. Aus der letzteren Stelle ſieht man, daß dieſe Regel im Allgemeinen auch wirklich in den Chriſtengemeinden beobachtet wurde, daß man aber in der corinthiſchen Gemeinde ſich nicht an dieſelbe band, (vgl. beſonders 1 Cor.

klärung, welche ihr neuſter Ausleger (**Rückert**, Der erſte Br. Pauli a. d. Korinther. Lpz. 1836, S. 372.) von dem *ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου* gibt: „Die Einrichtung der chriſtlichen Verſammlung war der Synagoge nachgebildet, in dieſer gab es ſolche, welche öffentlich fungirten, die Thora laſen, die Gebete ſprachen u. ſ. w., Alles von Amtswegen, alle übrigen Juden waren alſo **wirkliche** *ἰδιῶται.*" [Vgl. S. J. **Cohen**, Hiſtor.-krit. Darſtellung des jüd. Gottesdienſtes, S. 196. Anm.] „In der chriſtlichen Kirche gab es, wie auch unſer Kapitel zeigt, noch keine beſtimmten auf den Cultus ſich beziehenden Aemter, da noch jeder ſprechen konnte, was der Geiſt ihm eingab, alſo auch keine wirklichen *ἰδιώτας*. Aber die Sitte forderte das gemeinſchaftliche Amen; ſo gab ſich's ganz von ſelbſt, daß alle die, welche eben nicht ſelbſt handelnde Perſonen waren, die Stelle der *ἰδιωτῶν* ausfüllten (*ἀναπληροῦν τὸν τόπον τ. ἰδ.*), und dieſe ſind es, welche P. meint, und ſehr zweckmäßig ſo bezeichnet, um jeden Schein, als gebe es wirkliche *ἰδ.* entfernt zu halten. Das waren alſo heute Dieſe und morgen Jene, und weil die Gloſſen Allen unverſtändlich waren, galt was er hier ſagt, in jedem Falle, indem ja hier der Fall, wo eine *ἑρμηνεία* Statt fand, ausgenommen iſt."

11, 5.), was jedoch Paulus entſchieden mißbilligte.[19] „Daß auch in den jüdiſch-chriſtlichen Gemeinden das öffentliche Reden in den Gemeindeverſammlungen nicht blos auf gewiſſe dazu bevollmächtigte Perſonen eingeſchränkt war, erhellt daher, weil Jacobus, der ſicher an eine ſolche jüdiſch-chriſtliche Gemeinde ſchrieb, in welcher über dem Reden zu oft das Thun vergeſſen wurde, ſich tadelnd darüber ausſprechen mußte, daß ſo viele ohne innern Beruf aus Eitelkeit zu Lehrern in den Gemeindeverſammlungen ſich aufwarfen."[20] (Jak. 3, 1 ff.) Dieſes Vorhandenſein einer allgemeinen Lehrfreiheit in den erſten Chriſtengemeinden erkennt ſogar noch ein Schriftſteller aus dem Anfange des fünften Jahrhunderts an, der unbekannte Verfaſſer der unter dem Namen des Ambroſius auf uns gekommenen Commentare über die Pauliniſchen Briefe (vielleicht der römiſche Diakonus Hilarius). In dem Commentar zum Briefe an die Epheſer, zu K. 4, 11, (p. 239 T. III. Opp. Ambros. ed. Colon. Agripp. 1616) ſchreibt derſelbe: In Episcopo omnes ordines sunt, quia primus sacerdos est, hoc est princeps est sacerdotum et Propheta et Evangelista et caetera ad implenda officia Ecclesiae in ministerio fidelium. Tamen postquam omnibus locis Ecclesiae sunt constitutae et officia ordinata, aliter composita res est quam coeperat. Primum enim omnes docebant, et omnes baptizabant, quibuscunque diebus vel temporibus fuisset occasio. Nec enim Philippus tempus quaesivit aut diem, quo Eunuchum baptizaret, neque jejunium interposuit; neque Paulus et Silas tempus distulerunt, quo optionem carceris baptizarent cum omnibus ejus; neque Petrus Diaconos habuit aut diem quaesivit, quando Cornelium cum

19) Das Nähere ſ. bei Neander, Ap. Kirche, I. S. 182 ff.

20) Neander a. a. O. I. S. 45.

omni domo ejus baptizavit, nec ipse, sed baptizare jussit fratribus, qui cum illo ierant ad Cornelium ab Ioppe; adhuc enim praeter septem Diaconos nullus fuerat ordinatus. Ut ergo cresceret plebs et multiplicaretur, omnibus inter initia concessum est, et evangelizare et baptizare et Scripturas in Ecclesia explanare. At ubi omnia loca circumplexa est Ecclesia, conventicula constituta sunt, et rectores et cetera officia in Ecclesia sunt ordinata, ut nullus de Clero [21]) auderet, qui ordinatus non esset, praesumere officium, quod sciret non sibi creditum vel concessum; et coepit alio ordine et providentia gubernari Ecclesia, quia si omnes eadem possent, irrationabile esset, et vulgaris res et vilissima videretur. Hinc ergo est unde nunc neque Diaconi in populo praedicant, neque Clerici [21]) vel Laici baptizant, neque quocunque die credentes tinguntur nisi aegri. Ideo non per omnia conveniunt scripta Apostoli ordinationi, quae nunc in Ecclesia est, quia haec inter ipsa primordia sunt scripta.

Wie viel weniger iſt vollends daran zu denken, daß die Gemeindebeamten in dieſen jungen Chriſtengemeinden als Prieſter betrachtet worden ſeien, [22]) d. h. als nothwendige, weſentliche Mittler zwiſchen den übrigen an den Herrn Gläubigen und dieſem oder dem Vater in Ihm? Ein beſondres Prieſterthum in der chriſtlichen Gemeinſchaft nach der Weiſe des altteſtamentlichen war mit dem religiöſen Standpunkte der Apoſtel ſchlechterdings unverträglich. Für ſie gab es nur Einen wahren Prieſter, den rechten ewigen Hohenprieſter der geſammten Menſchheit, welcher dem ſündigen Geſchlechte den Zugang zu Gott wieder geöffnet hat, und den-

21) Ueber die Bedeutung von Clerus und Clericus in dieſer Stelle ſ. unten Buch IV, Abſchnitt 1, Hauptſtück 1.

22) Vgl. Neander, K. G. I. 1. S. 276 ff.

ſelben fortwährend jedem Einzelnen vermittelt. Unter Ihm waren ihnen die Chriſten Ein groſzes Prieſtergeſchlecht, das in der wahrhaftigen, lebendigen Gemeinſchaft ſeiner Glieder unter einander 23) keines beſondren menſchlichen Vermittlers zwiſchen ſich und Chriſto bedarf, deſſen Individuen, ſofern ſie überhaupt ihm realiter angehören, alle weſentlich in dem nämlichen Verhältniß zu Chriſto und durch ihn zu Gott ſtehen. Einen ſpecifiſchen Unterſchied des religiöſen Verhältniſſes der an Chriſtum wirklich gläubigen kennen ſie nicht, und gegen jeden Gedanken an einen ſolchen proteſtiren ſie ernſtlichſt. Wenn ſie die Prieſteridee des A. Ts. auf das Chriſtenthum anwendeten, ſo thaten ſie dieß grade nur zu dem Ende, um nachzuweiſen, daß dieſe Idee im neuen Bunde in allen Gläubigen auf weſentliche Weiſe verwirklicht ſei, und daß mithin fortan kein beſondrer Prieſterſtand mehr ſeine Stelle finden könne, dem jener prieſterliche Character in ſeinem eigenthümlichen Sinne ausſchließlich zukomme. S. 1 Petr. 2, 5. 9. Offb. 1, 6. vgl. auch Röm. 12, 1. Hebr. 13, 10. 15. 16. und den ganzen Brief an die Hebräer überhaupt. Von einer beſondern Gott in einem eigenthümlichen Sinne geweihten und zugehörigen Claſſe wiſſen ſie in der neuteſtamentlichen Haushaltung nichts mehr, ſondern alle wahren Chriſten ohne Ausnahme ſind ihnen „Heilige.“ S. 1 Petr. 2, 9. 10. Röm. 1, 7. K. 16, 15. 1 Cor. 1, 2. 2 Cor. 1, 1. K. 13, 12. Epheſ. 1, 1. K. 5, 3. Phil. 1, 1. K. 4, 21. 22. Coloſſ. 1, 2. Hebr. 13, 24. ApG. 26, 18. Tit. 2, 14. u. ſ. w. 24)

---

23) In dieſer liegt eben die rechte Vermittelung für den Einzelnen mit dem ewigen Hohenprieſter Chriſtus. Denn eine Vermittelung iſt allerdings nothwendig. Aber deshalb darf man noch nicht folgern wie Möhler, Die Einheit in der Kirche (Tübingen 1825), S. 358 ff.

24) Man rechnet wohl auch die Stelle 1 Petr. 5, 2. 3. (wo Pe-

Eben darum weil man in Anſehung ihres Verhältniſſes zu Gott alle (wahren) Chriſten einander weſentlich gleichſtellte, wußte man auch jetzt noch nichts von einer eigentlich ſo zu nennenden Ordination der Gemeindebeamten, d. h. von einer ausſchließlich mit der Beſtellung zu Gemeinbeamtern verbundenen, für dieſe aber weſentlichen und mithin unentbehrlichen Weihe. Von einer ſolchen Ordination findet ſich in den neuteſtamentlichen Schriften noch keine Spur. Ohne alle religiöſe Cäremonieen geſchah zwar auch jetzt die Beſtellung zum Gemeindedienſt nicht. Namentlich mochte bei derſelben höchſtwahrſcheinlich ſchon jetzt die aus dem Judenthum herübergenommene Cäremonie der mit Gebet verbundenen Händeauflegung (die סְמִיכָה) ſtattfinden. Schon bei der Anſtellung der erſten Diakonen, ApG. 6, 6., begegnet ſie uns ja. Allein dieſer Gebrauch war durchaus noch nicht eine wirkliche Ordination, in dem oben angegebenen eigentlichen Sinne des Worts. Denn jene Händeauflegung wurde gar nicht als ein Act einer ſpecifiſchen Weihe zum geiſtlichen Amte vorgenommen, ſondern entweder als Segnung überhaupt oder als Act der Mittheilung der Charismen, welche letztere natürlich vor allen andern grade den Gemeindebeamten Bedürfniß waren. Daher wurde dieſe Händeauflegung auch ſolchen ertheilt, die ſchon längſt das Lehramt in den Gemeinden verwaltet hatten, wie ApG. 13, 3. dem Paulus und dem Barnabas. Da-

---

trus die Presbyteren ermahnt: *ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ Θεοῦ — — μηδ᾽ ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου.*) hierher, als ein Zeugniß dafür, daß nach der Anſicht der Apoſtel jede einzelne Chriſtengemeinde ein *κλῆρος Θεοῦ* war, wie unter dem A. T. die Leviten, ein geweihtes Eigenthumsvolk Gottes. Wir halten aber dieſe Auslegung des Ausdrucks *οἱ κλῆροι* in jener Stelle nicht für die natürlichſte. S. unten B. IV, Abſchn. 1, Hptſt. 1.

her wurde ſie aber auch mehr als Ein Mal ertheilt,[25]) was bei einer eigentlichen Ordination gar nicht denkbar wäre. Die neuteſtamentlichen Stellen, in denen man eine wirkliche Ordination hat finden wollen, beweiſen ruhigen Muthes angeſehen gar nichts. In der Stelle ApG. 14, 23. (*χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους*) hat *χειροτονεῖν* gewiß noch nicht die Bedeutung, in welcher es ſpäterhin der kirchliche terminus technicus für die klerikaliſche Ordination geworden iſt, ſondern gewiß ganz einfach die urſprüngliche „durch Wahl zu einem Amte beſtellen," die ihm auch in der andern Stelle 2 Cor. 8, 19. beiwohnt, der einzigen, in der es ſonſt noch im N. T. zu leſen iſt. Nicht mehr beweiſt 1 Tim. 4, 14: *Μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου.* Hier iſt unzweideutig von der Mittheilung der Charismen durch die Handauflegung die Rede; das *διὰ προφητείας* aber gewinnt ſein Licht durch die Vergleichung von 1 Tim. 1, 18. und ApG. 13, 2. Es gehört nicht zu *ἐδόθη*, ſondern zu *μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου.* Der Sinn iſt: unter Auflegung der Hände des Presbyteriums, die veranlaßt war durch eine der Gemeinde in Betreff des Timotheus gewordene beſondre *προφητεία.*[26]) Eben ſo wenig gehören 2 Tim. 1, 6. 7. (*Δι' ἣν αἰτίαν ἀναμιμνήσκω σε, ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν*

---

25) Wenn nämlich Paulus den Timotheus 1 Tim. 4, 14. an eine ihm zu Theil gewordene *ἐπίθεσις τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου* und dann wieder 2 Tim. 1, 6. an eine von ihm ſelbſt, dem Apoſtel, an ihm vollzogene Händeauflegung (*διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου*) erinnert: ſo ſcheint es das natürlichſte, beide Stellen von zwei verſchiedenen *χειροθεσίαις* zu verſtehen.

26) Vergl. übrigens J. H. Böhmer, Diss. Iur. Eccl. antiq. p. 225 sqq. ed. 2.

σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου· οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεὸς πνεῦμα δειλίας, ἀλλὰ δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ.) und 1 Tim. 5, 22. (χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει, μηδὲ κοινώνει ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις.) hierher; denn auch in dieſen beiden Stellen iſt nur von der Mittheilung der Charismen durch die Händeauflegung die Rede.

§ 23.

So viel im Allgemeinen über den eigenthümlichen Amtscharakter der Gemeindebeamten in den erſten Chriſtengemeinden. Demnächſt bleibt noch die Frage übrig nach den einzelnen Gemeindeämtern oder, was daſſelbe iſt, nach den beſondern Gattungen von Gemeindebeamten. Dieſe bildeten ſich dem allgemeinen Character der Entſtehung der apoſtoliſchen Gemeindeverfaſſung gemäß nicht alle auf Ein Mal, ſondern nach einander, jenachdem ſich das Bedürfniß derſelben nach und nach aus der fortſchreitenden Entwickelung der Gemeindeverhältniſſe ergab.

Auf dieſem Wege entſtand am früheſten der Diakonat. Dasjenige Bedürfniß nämlich, welches der Natur der Sache zufolge am allererſten fühlbar werden mußte, zumal bei dem gemeinſamen Leben der erſten Chriſtengemeinde zu Jeruſalem, war das von Gemeindedienern. Eigentliche Gemeindevorſtände waren nicht ſo unmittelbar Bedürfniß; denn ſolche hatte man ja bereits an den Apoſteln. Jenes Bedürfniß war nun aber leicht zu befriedigen. Schon die jüdiſche Synagoge hatte ja ſolche Gemeindediener, die חַזָּנִים oder, wie ſie Luc. 4, 20. heißen, ὑπηρέται, welche in den Synagogenverſammlungen über die Beobachtung der Ordnung und des Anſtandes zu wachen und die erforderlichen Handdienſte zu leiſten hatten, beſonders beim Vorleſen der heiligen Schriften und beim Vorſingen. Nach der Analogie dieſer חַזָּנִים durfte man ja nur chriſtliche Gemeindediener anſtellen.

Dieß ſcheint jedoch nicht gleich vonvornherein geſchehen zu ſein. Vielmehr mag wohl anfänglich in der jeruſalemiſchen Gemeinde alles, was in den gottesdienſtlichen Verſammlungen und bei andern analogen Gelegenheiten von Handdienſten zu verſehen war, von freiwillig ſich dazu darbietenden Perſonen verrichtet worden ſein, der Natur der Sache nach beſonders von den jüngeren Mitgliedern der Gemeinſchaft, und ſchwerlich allemal von denſelben. 27) In kurzem ſtellte ſich indeſſen eben in dieſer Gemeinde ein Bedürfniß heraus, welches eine Einrichtung ins Leben rief, aus der nach einiger Zeit der eigentliche Diakonat hervorging. Dieſes Bedürfniß war die Folge der in dieſer chriſtlichen Muttergemeinde gleich bei ihrer Entſtehung in's Leben tretenden freiwilligen Vermögensausgleichung. Der auf dieſem Wege für die Bedürfniſſe der armen und hülfloſen

---

27) Man hat die ApG. 5, 6 u. 10 vorkommenden *νεώτεροι* oder *νεανίσκοι* für eigentliche Gemeindediener gehalten, welche die jeruſalemiſche Gemeinde ſchon vor den Siebenmännern gehabt habe. So namentlich Mosheim, Institutiones Hist. Eccl. p. 42. 43 und Comm. de rebus Christianor. ante Const. M. p. 114 sq., Kuinöl zu d. angef. St. der ApG. und jüngſt auch Mack, Commentar üb. die Paſtoralbriefe des Ap. Paulus, Tübingen 1836, S. 269. Was dieſer Behauptung, die auch Neander (Ap. Kirche, I. S. 38 f.) verwirft, einen Schein zu geben noch am erſten geeignet ſein könnte, iſt die Bemerkung Mack's, daß *νεώτερος* grade bei Lucas einen Diener bezeichne, und gleichbedeutend mit *διακονῶν* ſtehe. Allein die Stelle, welche dieß beweiſen ſoll, (Luc. 22, 26: *ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γενέσθω ὡς ὁ νεώτερος, καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν*.) beweiſt doch nur, daß man in der damaligen Chriſtenheit das *διακονεῖν* als auf eigenthümliche Weiſe der Jugend zukommend betrachtete, und macht es mithin nur noch wahrſcheinlicher, daß in der Zeit des allererſten Beſtehens der jeruſalemiſchen Chriſtengemeinde die jüngeren Mitglieder derſelben ſich ganz freiwillig und ohne irgend amtlich darauf hingewieſen zu ſein, lediglich auf den Antrieb des Schicklichkeitgefühls, den in dem öffentlichen Gemeindeleben vorkommenden Handdienſten unterzogen haben mögen.

Glieder der Gemeinde zuſammenfließende Fonds mußte verwaltet und dem angegebenen Zweck gemäß verwendet werden. Zuerſt ſcheinen die Apoſtel ſelbſt ſich dieſem Geſchäft der Armenpflege und der Verwaltung der Gemeinde-Armenkaſſe unterzogen zu haben. 28) Doch konnten ſie, anderweitig für die wichtigſten Zwecke ſo vielfach in Anſpruch genommen, (ApG. 6, 2. 4.) dabei natürlich nur eine allgemeine Aufſicht führen, und mußten das Detail der Ausführung andern überlaſſen. Beſtimmte Perſonen mögen ſie hierfür anfänglich noch nicht angeſtellt haben, und das Geſchäft mag in noch ganz formloſer Weiſe betrieben worden ſein ohne eine ſtrenge Beaufſichtigung und regelmäßige Leitung. Dabei konnte dann, zumal bei der ſich täglich mehrenden Menge der Gläubigen, leicht mancher Bedürftige überſehen werden; kein Wunder alſo, daß ſich von Seiten der helleniſtiſchen Chriſten Klagen erhoben über die Verabſäumung ihrer Wittwen und Armen. (ApG. 6, 1.) Solche Klagen ließen die Apoſtel die Nothwendigkeit einer geordneten Verwal-

---

28) Wir finden nämlich die Annahme Mosheim's, (Comm. de reb. Chr. a. Const. M. p. 118 sqq.) daß es ſchon von Anfang der jeruſalemiſchen Gemeinde an in ihr beſtimmt angeſtellte Armenpfleger gegeben habe, die aber alle Paläſtinenſer geweſen ſeien, — höchſt unwahrſcheinlich, ungeachtet auch Mack, a. a. O. S. 270 ihr beigetreten iſt. Am erſten noch kann für dieſe Annahme die Bemerkung ſprechen, daß die Siebenmänner (ApG. 6, 5.) ihren Namen nach alle Helleniſten waren, woraus man dann ſchließt, daß ſie nur für den helleniſtiſchen Theil der Gemeinde beſtimmt geweſen ſeien, während die bisherigen (paläſtinenſiſchen) Diakonen die Sorge für den paläſtinenſiſchen Theil übertragen behalten hätten. Allein ſelbſt angenommen, daß der Schluß von den Namen auf die Landsmannſchaft der Siebenmänner zuverläſſiger wäre als er es wirklich iſt, konnte denn nicht die ganz überwiegend aus Paläſtinenſern beſtehende Gemeinde, um einen unzweideutigen Beweis ihrer uneigennützigen Unpartheilichkeit zu geben, und damit die Beſchuldigung der Helleniſten zu widerlegen, abſichtlich grade lauter Helleniſten zu dem Armenpflegeramt wählen?

tung des Armenweſens der Gemeinde durch ausdrücklich dazu verordnete Beamte erkennen, die dann auch ſie der Sorge für dieſe Dinge überhöben, und ihnen die Freiheit gewährten, ſich ganz der Thätigkeit für das religiöſe Wohl der Gemeinde in Lehre, Ermahnung und Gebet hinzugeben. Sie ſchlugen daher der Gemeinde die Anſtellung eines ſolchen Armenvorſtandes vor, und dieſe, auf den Vorſchlag eingehend, wählte für das neue Amt ſieben Männer von bewährter Weisheit und Rechtſchaffenheit. ApG. 6, 1—6. Dieß ſind die erſten ſ. g. Diakonen. Dieſer Name entſpricht ihrem Beruf ſehr genau, ſofern dieſer urſprünglich grade in das διακονεῖν τραπέζαις geſetzt wurde. (ApG. 6, 2.) Ihre Hauptbeſtimmung war demnach, Armen- und Krankenpfleger zu ſein. Daran ſchloſſen ſich aber von Anfang an ganz unwillkürlich auch gewiſſe, wenn wir jetzt ſchon ſo ſagen dürfen, gottesdienſtliche Functionen an. Denn der eigenthümlich chriſtliche Gottesdienſt, die Abendmahlsfeier, ſtand ja jetzt noch in unmittelbarer Verbindung mit den gemeinſchaftlichen Gemeindemahlzeiten, deren Beſorgung, da ſie aus dem Gemeindefonds beſtritten wurden, eben den Diakonen oblag. So mögen denn ſchon dieſe erſten Diakonen namentlich auch bei der Abendmahlsfeier vonamtswegen beſtimmte Dienſtleiſtungen zu verrichten gehabt haben. Ob ſie auch an dem Lehramt theilgenommen, iſt bei der jetzt beſtehenden allgemeinen Lehrfreiheit eine völlig überflüſſige Frage. Allerdings durften ſie lehrend auftreten in der Gemeinde, wenn ſie anders dazu einen Antrieb empfanden und ſich die Fähigkeit zutrauten; aber verpflichtet waren ſie dazu nicht vonamtswegen. Gleichwohl läßt es ſich von dieſen erſten jeruſalemiſchen Diakonen zumvoraus erwarten, daß ſie ſich auch dem Lehrgeſchäft werden gewidmet haben, da man bei ihrer Wahl grade auf die Begabung mit einer Fülle von

chriſtlichem Geiſt und Weisheit ſah. (ApG. 6, 3.) Wie hätten ſolche Männer ihr Pfund chriſtlicher Erkenntniß und Einſicht vergraben und den Trieb von dem Erlöſer zu zeugen in ſich unterdrücken können? Wie wenig ſie dieß thaten ſehen wir ja auch an dem Stephanus (ApG. 6, 8—10. K. 7, 1 ff.) und dem Philippus (ApG. 8, 5 ff. 26 ff.), welcher ſogar ausdrücklich als Evangeliſt bezeichnet wird. (ApG. 21, 8.)

Untergeordnete Gemeindediener wie die חַזָּנִים der jüdiſchen Synagoge waren dieſe erſten jeruſalemiſchen Diakonen augenſcheinlich nicht. Sie ſcheinen vielmehr die nach den Apoſteln am meiſten geachteten und bewährten Gemeindeglieder geweſen zu ſein; und die Wichtigkeit des Berufs, der ihnen anvertraut wurde, brachte dieß auch nothwendig mit ſich. Wahrſcheinlich führten ſie daher, ungeachtet ihre eigenthümlichen Amtsverrichtungen ausdrücklich als ein *διακονεῖν* und eine *διακονία* bezeichnet werden (ApG. 6, 1. 2.), gar nicht ein Mal den Amtsnamen *διάκονοι*; wenigſtens finden wir dieſen nirgends ihnen beigelegt, ſondern nur den *οἱ ἑπτά*. (ApG. 21, 8.)

Mit der Zeit aber näherte ſich dieß Amt doch mehr dem der jüdiſchen חַזָּנִים, indem es um eine gute Stufe unter ſeine anfängliche Bedeutung und Dignität herabſank. Dieß geſchah infolge ſeiner Einführung auch in andern Chriſtengemeinden bei der weiteren Ausbreitung des Chriſtenthums. Wir haben nämlich guten Grund zu der Annahme, daß auch in den nichtpaläſtinenſiſchen Chriſtengemeinden ſofort bei ihrer erſten Einrichtung Diakonen beſtellt wurden.[29] Wenn man auch in dieſer Beziehung auf die genauen Erörterun-

---

29) Auguſti, Denkw. XI, S. 192, findet das Gegentheil wahrſcheinlich.

gen über den Diakonat in dem erſten Briefe an den Timotheus kein Gewicht legen will, weil ja ihrer ungeachtet der Diakonat eine erſt der ſpäteren apoſtoliſchen Zeit angehörende Inſtitution ſein könnte, ſo beſitzen wir doch von dem früheren Daſein deſſelben in der Gemeinde zu Philippi ein durchaus unzweideutiges Zeugniß (Phil. 1, 1.), und auch in der Gemeinde zu Kenchreä ſcheint es ſchon als Paulus ſeinen Brief an die Römer ſchrieb, alſo etwa um das Jahr 58, Diakonen gegeben zu haben, wenigſtens dünkt uns der Schluß von der Exiſtenz einer Diakoniſſin in derſelben (Röm. 16, 3.) auf die von Diakonen wohlberechtigt; und auch Röm. 12, 7. (*εἴτε διακονίαν, ἐν τῇ διακονίᾳ*) halten wir es für das natürlichſte, bei der *διακονία* an ein beſtimmtes Gemeindeamt zu denken, da ja unmittelbar nachher (V. 8) ein *προϊστάμενος* aufgeführt wird, der ſich doch nicht füglich anders deuten läßt denn als Gemeindevorſteher. Ueberhaupt wenn es ein Mal feſtſteht, daß in Einer der von dem Apoſtel Paulus geſtifteten und organiſirten Gemeinden, in der zu Philippi, Diakonen beſtellt wurden, iſt dann nicht alle Wahrſcheinlichkeit dafür, daß das Gleiche auch in den übrigen, von denen wir es nicht ausdrücklich leſen, werde der Fall geweſen ſein? Daß ApG. 14, 23. (*χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους,*) neben den Presbyteren nicht auch die Diakonen erwähnt werden, macht uns nicht irre, denn es reichte hier hin, der Organiſation der Presbyterien zu gedenken; dieſe ſchloß für den mit den damaligen Verhältniſſen vertrauten Leſer die Organiſation auch des übrigen Gemeindebeamtenweſens bereits mit ein. Das Bedürfniß von Diakonen wenigſtens konnte auch in den nicht paläſtinenſiſchen Chriſtengemeinden nicht lange überſehen werden, und wenn man hier auch das Vorbild der Siebenmänner in der jeruſalemiſchen Muttergemeinde hätte kön-

nen unbeachtet laſſen, ſo mußten doch die חַזָּנִים der jüdiſchen Synagoge, aus welcher dieſe Gemeinden unmittelbar hervorwuchſen, zur Nachahmung auffordern. Anders modifizirt war aber freilich hier das Bedürfniß als zu Jeruſalem, und deshalb mußte ſich auch das zu ſeiner Befriedigung beſtimmte Gemeindeamt in etwas veränderter Weiſe geſtalten. [30]) Die Functionen der Siebenmänner hatten größten-

---

30) Daher erklärt es ſich, wie man hier und da darauf gekommen iſt zu behaupten, die Siebenmänner zu Jeruſalem ſeien eine ganz andere Gattung von Beamten geweſen als die nachher ſogenannten Diakonen. Schon in der alten Kirche hat dieſe Anſicht ſich vernehmen laſſen. Chryſoſtomus namentlich ſtellt ſie auf, Hom. 14. in Acta, § 3. p. 115. Tom. IX. ed. Montfauc.: *ὁποῖον δὲ ἄρα ἀξίωμα εἶχον οὗτοι, καὶ ποίαν ἐδέξαντο χειροτονίαν, ἀναγκαῖον μαθεῖν. ἆρα τὴν τῶν διακόνων; καὶ μὴν τοῦτο ἐν ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἔστιν· ἀλλὰ τῶν πρεσβυτέρων ἐστὶν ἡ οἰκονομία. Καίτοι οὐδέπω οὐδεὶς ἐπίσκοπος ἦν, ἀλλ' οἱ ἀπόστολοι μόνον· ὅθεν οὔτε διακόνων, οὔτε πρεσβυτέρων οἶμαι τὸ ὄνομα εἶναι δῆλον καὶ φανερόν· ἀλλὰ τέως εἰς τοῦτο ἐχειροτονήθησαν.* Späterhin wiederholt das Trullaniſche Concil v. J. 692 die nämliche Behauptung, can. 16.: *Ἡμεῖς τῷ ἀποστολικῷ ῥητῷ τὸν νοῦν ἐφαρμόσαντες τῶν πατέρων εὕρομεν, ὡς ὁ λόγος αὐτοῖς οὐ περὶ τῶν τοῖς μυστηρίοις διακονουμένων ἦν ἀνδρῶν, ἀλλὰ περὶ τῆς ἐν ταῖς χρείαις τῶν τραπεζῶν ὑπουργίας.* (Bei dieſem Kanon darf man nicht vergeſſen, daß er beſtimmt durch das Intereſſe veranlaßt worden iſt, die in der griechiſchen Kirche und beſonders in der Gemeinde von Conſtantinopel ſchon ſeit langer Zeit eingetretene Abweichung von der alten kirchlichen, auch kanoniſch ſanctionirten Obſervanz, in keiner Gemeinde mehr als ſieben Diakonen anzuſtellen, zu rechtfertigen.) In neuerer Zeit hat ſie vornämlich an Vitringa, De Synag. vet. L. III. cp. 5. p. 920—934 einen gewandten Vertheidiger gefunden. Das Richtige ſ. bei Neander, Ap. K., I. S. 42 f. Eine von beiden Anſichten, der allgemein hergebrachten und der des Chryſoſtomus, gleich ſehr abweichende iſt die von J. H. Böhmer (Diss. Iur. Eccl. antiq., Diss. VII. p. 377—388 ed. 2. und Kurzer Entwurf des Kirchenſtaats der drei erſten Jahrh., S. 20 ff. 37) vorgetragene Vorſtellung, daß die Siebenmänner eigentlich Presbyteren geweſen ſeien. Böhmers Hauptgründe ſind: 1) Weil nirgends in der Apoſtelgeſchichte der Beſtellung von Presbyteren für die Gemeinde zu Jeruſalem gedacht werde. 2) Weil die Armenpflege, für welche hauptſächlich jene Siebenmänner beſtimmt worden, ſonſt das Geſchäft der Presbyteren ge-

theils die freiwillige Vermögensausgleichung zu ihrer Vorausſetzung. Dieſe Vorausſetzung fiel in den ſpäter entſtehenden Gemeinden hinweg, und ſo mußten denn in dieſen auch die Geſchäffte des auf andre Verhältniſſe baſirten Diakonats vielfach andre werden. Selbſt unter den Chriſten zu Jeruſalem ſcheint jene anfängliche, wenn auch nur ſehr relative, Gemeinſchaftlichkeit des Vermögens binnen nicht gar langer Zeit ſich wieder aus dem Leben verloren zu haben, womit dann zugleich das Amt der Siebenmänner ſeine eigenthümliche Bedeutung verlieren mußte. Daher erklärt ſich denn auch die ſonſt ſo befremdliche Erſcheinung, daß in der nachfolgenden Geſchichte der jeruſalemiſchen Gemeinde die Diakonen gar nicht mehr auftreten, ſo wenig es auch an Gelegenheit dazu gefehlt hätte (ſ. ApG. 11, 30. K. 15, 4. 6. 23. K. 21, 18), ja einer von ihnen, Philippus, zu Cäſarea (in Paläſtina), [31] und noch dazu als umherreiſender

weſen ſei, namentlich auch in der jeruſalemiſchen Gemeinde, nach ApG. 11, 29. 30. Endlich 3) der bereits mitgetheilte 16te Trullaniſche Kanon. Daß nun von dieſen Gründen der erſte und der dritte jedes Gewichts ermangeln, leuchtet ganz von ſelbſt ein. Aber auch der zweite, der noch am ſcheinbarſten ausſieht, hat nichts zu bedeuten. Denn daß die Collecte an die Presbyteren der Gemeinde von Jeruſalem abgeliefert wird, nicht an die Diakonen, beweiſt nur, daß dieſe letzteren damals nicht mehr die eigentliche Verwaltung der Gemeindekaſſe zu beſorgen hatten, was ſich, ſobald ein Mal ein Presbyterium eingeſetzt war, ganz von ſelbſt verſteht. Daß aber die Armenpflege ordnungsmäßig das Geſchäft der Presbyteren geweſen ſei, in der ſpäteren Kirche nämlich, iſt ein durchaus unhaltbarer Satz. Vgl. gegen die Böhmerſche Annahme beſonders Mosheim, Comm. de reb. Chr. a. C. M. p. 122 sqq.

31) Daß Philippus damals Diakonus der Gemeinde zu Cäſarea geweſen ſei, in der nach dem Muſter der jeruſalemiſchen Gemeinde gleichfalls ſieben Männer als Armen- und Krankenpfleger angeſtellt worden ſeien, wie Bretſchneider (Lex. man. N. T. I. p. 485. ed. 2.) anzunehmen ſcheint, iſt gewiß höchſt unwahrſcheinlich.

Verkündiger des Evangeliums [32]) (ApG. 21, 8.) uns begegnet. Dieſe in den nichtpaläſtinenſiſchen Gemeinden aufkommenden Diakonen ſind die **eigentlichen** Diakonen im ſpäteren Sinne dieſes Worts. Die Armen- und die Krankenpflege lagen freilich auch ihnen ob, und waren eine weſentliche Beſtimmung auch ihres Amts; ihre Hauptbeſchäftigung aber beſtand in der Dienſtleiſtung bei den gottesdienſtlichen Verſammlungen und Handlungen und in allen den ſonſtigen äußeren Handreichungen, die in dem öffentlichen Leben der Gemeinde und bei der religiöſen Leitung derſelben erfordert wurden. An dieſe Thätigkeit knüpfte ſich der Natur der Sache nach mannichfache Gelegenheit und Veranlaſſung zu chriſtlicher Belehrung, Erweckung und Berathung einzelner Gemeindeglieder, und man kann deshalb von den Diakonen behaupten, daß ſie an dem Lehramte theilhatten, und zwar nicht blos in dem Sinne, in welchem dieß in dieſer Zeit von allen erwachſenen männlichen Gemeindegliedern überhaupt gilt, ſondern auch in dem näheren, daß ſie von-amtswegen auf eine Theilnahme an der religiöſen Führung der Gemeindeglieder, kurz an der Seelſorge, gewieſen waren. Augenſcheinlich rechnet Paulus, 1 Tim. 3, 8—13., dieß mit zu ihrem Beruf; denn er ſtellt als Requiſit für den Diakonat nicht blos einen ſittlich unbeſcholtenen und ehrwürdigen Wandel auf, ſondern auch eine eindringende und lautere Erkenntniß der chriſtlichen Heilswahrheiten (*ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει.* V. 9.) [33])

---

32) Als *εὐαγγελιστής*. Vgl. über die Bedeutung dieſes Ausdrucks **Euſeb.**, K. G. V. 10. p. 223 (ed. **Reading**, Cantabrig. 1720 Fol.)

33) Spricht 1 Tim. 3, 13. von einer Beförderung der Diakonen zum Presbyterat? Es ſcheint nicht. Auch **Mack** entſcheidet ſich für die Negative. (z. d. St., S. 275—278.)

§ 24.

Doch die Diakonen reichten für ſich allein auf die Länge nicht mehr aus für die Bedürfniſſe des chriſtlichen Gemeindelebens. Nachdem die Chriſtengeſellſchaften ſich vervielfältigt hatten, und die Apoſtel nicht mehr in allen perſönlich anweſend ſein und die Gemeindeangelegenheiten leiten konnten, mußte der Mangel eines eigentlichen Vorſtands der einzelnen Vereine ſchmerzlich fühlbar werden. Je mehr die einzelnen Chriſtenhäuflein anwuchſen, deſto deutlicher mußte man inne werden, daß ſie ſich nicht von ſelbſt regierten, ſondern einer geordneten Aufſicht und Führung benöthigt ſeien, und daß dieſe nur von einer ausdrücklich dazu autoriſirten Behörde gehandhabt werden könne. Daneben mußte zugleich mehr und mehr die Nothwendigkeit zum Bewußtſein kommen, Anſtalten zu treffen, um die Erhaltung und Erweiterung des den Gemeinden unentbehrlichen religiöſen Unterrichts zu ſichern. Die allgemeine Lehrberechtigung der erwachſenen männlichen Chriſten gewährte hierfür durchaus noch nicht eine hinlängliche Bürgſchaft. Mit der Berechtigung war ja keineswegs auch ſchon die Befähigung gegeben, und mit dieſer wiederum nicht ſchon ihre Bethätigung, am wenigſten ihre regelmäßige und ſtätige Bethätigung. Zumal in einer Zeit, da die chriſtliche Belehrung und Erbauung ſich vorzugsweiſe an die Charismen anknüpfte, hatte man wohl Urſache ſich zu fragen, wie doch für den religiöſen Unterricht der nachwachſenden Geſchlechter Vorſorge getragen werden könne. Man muß ja doch wohl unterſcheiden zwiſchen einer habituellen, dem, der ſie beſitzt, ſtets zu Gebote ſtehenden Lehrfähigkeit und den von einer augenblicklichen Begeiſterung ausgehenden erbaulichen Ergüſſen, welche auf vereinzelten erhöhten und ihrer Natur nach nur außerordentlichen Gemüthszuſtänden beruhten.

Von ſolchen iſolirten und vorübergehenden charismatiſchen Erregungen konnte die Erhaltung, die Förderung und die Fortpflanzung der chriſtlichen religiöſen Erkenntniß und die Vertheidigung der echten apoſtoliſchen Lehre gegen die ihr ſchon frühzeitig von mehr als Einer Seite her drohende Verfälſchung nicht allein abhängig gemacht werden. Des unmittelbaren Verhältniſſes aller wahren Gläubigen zu dem Erlöſer ungeachtet durfte es doch in den einzelnen Gemeinden, wenn ſie eines gedeihlichen Beſtehens ſich erfreuen ſollten, nie an ſolchen fehlen, welche die beſondre Fähigkeit beſaßen, die Natur und die Bedingungen dieſes Verhältniſſes für den Verſtand richtig und klar zu entwickeln und die daraus fließenden ſittlichen Conſequenzen dem Herzen in eindringlicher Weiſe nahe zu bringen. Eine ſolche habituelle Fähigkeit der Lehrmittheilung ſetzte einen gewiſſen Grad einer ſchon vor der chriſtlichen Erweckung vorhandenen intellectuellen Bildung, eine ſchon einigermaaßen entwickelte Gewandtheit und Sicherheit der Functionen des Verſtandes und eine gewiſſe natürliche Mittheilungsgabe voraus, die, wenn ſie von der Kraft des heiligen Geiſtes ergriffen und beſeelt wurden, ſich zum *χάρισμα διδασκαλίας* potentiirten.[34]) Dafür nun, daß es in den Gemeinden nie an ſolchen zur Befriedigung des Bedürfniſſes nach religiöſer Unterweiſung fähigen und bereitwilligen Individuen fehlen, und daß durch ſie für eine regelmäßige Befriedigung dieſes Bedürfniſſes geſorgt werden möge, dafür mußte bald eine Vorſehung und Anſtalt getroffen werden.

Dieſem doppelten oder vielmehr doppelſeitigen (denn beide Punkte ſtehen in weſentlicher Beziehung zu einander,) Bedürfniß abzuhelfen, wies nun aber wieder die Verfaſſung

---

[34]) Neander, K. G. I. 1. S. 285 ff.

der jüdiſchen Synagoge unmittelbar den Weg. Sie hatte ja einen Vorſtand, dem eine ganz ähnliche Aufgabe geſtellt war, das Collegium der Gemeindeälteſten, der זְקֵנִים oder פַּרְנָסִים oder מְמֻנִּים. Nach der Analogie dieſes Synagogenvorſtandes wurde nun auch wirklich frühzeitig, unſtreitig auf die Veranſtaltung der Apoſtel hin, in den chriſtlichen Gemeinden ein eigentlicher Gemeindevorſtand eingeführt, das Collegium der **Presbyteren** oder der **Biſchöfe**.

Doch eben dieſes vorläufig ausgeſprochene „**oder**" bedarf noch erſt einer ausdrücklichen Rechtfertigung, bevor wir uns eine nähere Vorſtellung von dem anfänglichen chriſtlichen Gemeindevorſtande entwerfen können. Die ſo viel beſprochene [35]) Frage nach der Identität oder Nichtidentität der Biſchöfe und der Presbyteren in der urſprünglichen apoſtoliſchen Gemeindeverfaſſung iſt hier auch für unſre Unterſuchung der nothwendige Ausgangspunkt.

Wird ein Mal zugeſtanden, was man bei beſonnener Ueberlegung ſich nicht verhehlen kann, daß wenn ſich aus den neuteſtamentlichen Geſchichtsurkunden ſelbſt ein evidentes Ergebniß in Betreff jener Frage gewinnen laſſe, dieſes zugleich ein ſchlechterdings entſcheidendes ſei, das durch ſpätere Behauptungen oder Data, welche ſcheinen möchten für das Gegentheil zu ſprechen, gar nicht wankend gemacht werden könne: ſo kann über die urſprüngliche Identität der Episkopen und der Presbyteren gar kein Zweifel mehr Raum finden. Nicht etwa nur eine vereinzelte Stelle des

---

35) Ueber der allbekannten reichen Literatur über die im Text angegebene Frage ſcheint eine ältere Schrift ganz in Vergeſſenheit gerathen zu ſein, die grade mit zu den am meiſten befriedigenden gehört. Wir kennen ſie nur in folgender franzöſiſcher Uebertragung: David **Clarkson**, Traitez historiques de l'etat primitiv de l'Episcopat et des Liturgies. Traduits de l'Anglois. à Rotterdam, 1716. kl. 8.

N. Ts. zeugt von dieſer, ſondern wo auch nur immer ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι in demſelben zum Vorſchein kommen, durchgängig gibt ſich zugleich ihre Einerleiheit kund. Eine der überzeugendſten Stellen iſt ApG. 20, wo es V. 17. heißt, Paulus habe zu ſich nach Milet von Epheſus berufen τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας, und wo der Apoſtel dann V. 28. zu denſelben Perſonen alſo redend eingeführt wird: Προσέχετε οὖν ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Κυρίου" κ. τ. λ. Eben ſo klar iſt Tit. 1, wo der nämliche Apoſtel V. 5. ſchreibt: Τούτου χάριν κατέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃς, καὶ καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην. Nun folgt die Angabe der Eigenſchaften, auf welche Titus bei der Beſtellung ſolcher πρεσβύτεροι zu ſehen habe, und mitten in dieſer Angabe leſen wir mit Einem Male V. 7.: Δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι, ὡς Θεοῦ οἰκόνομον κ. τ. λ. Ueberdieß zeigt die Vergleichung der hier V. 5—10 aufgeführten Requiſite für den Presbyterat mit den 1 Tim. 3, 1—7. als Requiſite für den Episkopat feſtgeſtellten daß dem Apoſtel beide Aemter ſchlechthin identiſch waren. Daſſelbe folgt auch aus ſeinem Verfahren in dem erſten Briefe an den Timotheus. Nachdem er hier K. 3, 1—7. die Erforderniſſe für den Episkopat aufgezählt hat, läßt er unmittelbar darauf (V. 8—13.) die für den Diakonat folgen, der Requiſite für den Presbyterat aber gedenkt er in dem ganzen Briefe auch nicht mit Einem Wort, ungeachtet er doch in demſelben augenſcheinlich dem Timotheus Regeln für die Beſetzung aller Gemeindeämter an die Hand geben will.[36]) Auf die Vergeßlichkeit des Verfaſſers

---

36) Anders ſtellt die Sache Baur, Die ſogenannten Paſtoral-

läßt ſich dieſe ſcheinbare Uebergehung auch nicht ſchieben, denn K. 5, 17. erwähnt er die καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι ausdrücklich. Vgl. auch K. 4, 14. Ganz ebenſo verfährt er auch Philipp. 1, 1. wo er πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις, mit Ignorirung der πρεσβύτεροι, ſeinen Gruß entbietet. Gewiß nirgends wäre eine ſolche Vernachläſſigung für die Presbyteren verletzender geweſen als in der Begrüßung am Eingang eines Briefes. In Wahrheit aber konnte hier niemand ſich beleidigt finden, denn die Presbyteren waren auch zu Philippi mit den Biſchöfen die nämlichen Perſonen. Endlich dürfen wir auch den Apoſtel Petrus als Zeugen für unſre Behauptung aufrufen; denn 1 Br. 5,

---

briefe des Apoſtels Paulus aufs neue kritiſch unterſucht. Stuttgart und Tübingen 1835, 129: „Obgleich in dieſen Briefen, wie gezeigt worden iſt, der πρεσβύτερος in Anſehung des Amts noch identiſch iſt mit dem ἐπίσκοπος und eben deswegen auch 1 Tim. 3, 8. auf den ἐπίσκοπος unmittelbar die διάκονοι zu folgen ſcheinen, ſo möchte doch 5, 17 ff. ſchon der Uebergang zu dem ſpätern Begriff der Presbyter wahrzunehmen ſein. Iſt es nicht grade nothwendig, daß der Presbyter zugleich Lehrer iſt, oder ſich mit dem Lehramt beſonders beſchäftigt, ſollen die hierin ſich auszeichnenden Presbyter einer doppelten Belohnung gewürdigt werden (ohne Zweifel von dem Biſchof), ſo ſcheint hier ſchon an ein Presbyter=Collegium an einer und derſelben größeren Gemeinde gedacht werden zu müſſen, und der Verfaſſer hätte demnach nur deßwegen unterlaſſen, ſchon Cap. 3. neben dem ἐπίσκοπος und διάκονος auch vom πρεσβύτερος zu reden, weil er ihn ſeinem Namen nach auch unter den Geſichtspunkt der Cap. 5. beſprochenen Altersverhältniſſe ſtellen konnte, und im Uebrigen, was Cap. 3. vom ἐπίσκοπος geſagt wurde, von ſelbſt auch von ihm galt." Das Gezwungene und dennoch Unbefriedigende dieſer letzteren Aushülfe fühlt der Vf. gewiß ſelbſt. Doch auch abgeſehen hiervon, worauf beruht denn ſeine ganze Argumentation? Auf dem parenthetiſchen Sätzchen: „ohne Zweifel von dem Biſchof," und auf ihm allein. Dieſem aber wird der unbefangene Leſer ohne alles Bedenken ſofort das andre entgegenſtellen: ohne Zweifel **nicht** von dem Biſchof, ſondern von dem **Timotheus.**

2. 3. (*Πρεσβυτέρους οὖν ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος, — — ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ Θεοῦ, ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστῶς, ἀλλ' ἑκουσίως κατὰ Θεὸν κ. τ. λ.*) legt er den Presbyteren den Beruf des *ἐπισκοπεῖν* bei, und ertheilt ihnen überhaupt in Anſehung ihrer Amtsführung faſt ganz die nämlichen Ermahnungen wie Paulus den Biſchöfen, namentlich ApG. 20, 28. Auch muß man wohl dem Saumaiſe [37]) einräumen, daß aus dieſer Stelle ſo viel hervorgeht, daß es in den Gemeinden, an welche das Schreiben des Petrus gerichtet war, keine den Presbyteren übergeordneten Beamten gab, alſo auf keinen Fall von dieſen verſchiedene Biſchöfe. [38])

Hiernach ſteht die urſprüngliche Identität der *πρεσβύτεροι* und der *ἐπίσκοποι* freilich feſt, aber deſſen ungeachtet erhebt ſich immer noch die weitere Frage nach dem beſtimmten Amtscharacter dieſer Presbyter-Biſchöfe; denn es ſteht hier eine dreifache Möglichkeit offen. Sie können entweder die nachmaligen Biſchöfe geweſen ſein oder die nachmaligen Presbyteren oder endlich weder die einen noch die andern, ſondern eine von beiden verſchiedene, in der ſpäteren Zeit gar nicht mehr vorhandene Gattung von Gemeindevorſtehern. Genau zu reden waren ſie nun wohl jedenfalls dieß letztere, denn ein Biſchof, der ſchlechterdings keinen Theilhaber an

---

37) De Episcop. et Presbyt. p. 14 sqq.

38) Die Identität der neuteſtamentlichen *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* wird jetzt auch von den unbefangenen katholiſchen Theologen immer allgemeiner anerkannt. So behauptet auch Mack ſie nachdrücklich, a. a. O. S. 60 ff. Die *ἐπίσκοποι* oder *πρεσβύτεροι* des N. Ts. ſind ihm die nachmaligen Presbyteren. Nichts deſto weniger findet er doch auch die nachmaligen Biſchöfe in der früheren apoſtoliſchen Zeit bereits vor, in der Perſon der Apoſtel und ihrer unmittelbaren Gehülfen und Delegaten. Dieſer letztere Punkt kann erſt in einem ſpäteren Zuſammenhange zur Sprache kommen.

ſeinem Vorſteheramt hätte, würde natürlich etwas andres ſein als ein Biſchof an der Spitze eines ihm zur Seite geſetzten Presbyterencollegiums, und ebenſo Presbyteren, über denen kein Biſchof ſtände, wären etwas andres als einem Biſchof untergebene Presbyteren. Abgeſehen aber von dieſem ſich von ſelbſt verſtehenden Unterſchiede läßt ſich doch dieſer dritte Fall unter den hier ſtattfindenden beſonderen Umſtänden nicht annehmen; denn die völlige Aufhebung des bisherigen Gemeindevorſtandes und die Einführung zweier ganz neuer Gattungen von Gemeindevorſtehern an der Stelle deſſelben iſt eine zu radicale Umgeſtaltung der Gemeindeeinrichtungen als daß ſie ſo ganz in der Stille hätte vor ſich gehen können, ohne daß eine beſtimmte geſchichtliche Kunde davon auf die nächſten Generationen und durch ſie auf uns hätte übergehn ſollen. Steht es überhaupt feſt, — und darüber kann man ſich ja nicht verblenden, — daß über die Neuerung, mittelſt welcher die Verfaſſung der chriſtlichen Gemeinſchaft diejenige veränderte Geſtalt annahm, in welcher ſie ſchon im zweiten Jahrhundert uns vorliegt, keine unzweideutigen ausdrücklichen Notizen auf uns gekommen ſind, ja daß von ihr, um recht wenig zu ſagen, ſchon im vierten Jahrhundert jede geſchichtliche Kenntniß ausgegangen war: ſo muß ſie auch nothwendig gelinderer Art geweſen ſein, und kann nicht in der Exſtirpation der bisherigen Gattung von Gemeindemagiſtraten beſtanden haben, ſondern nur in der Hinzufügung einer neuen Gattung, wodurch denn freilich, wie ſchon geſagt, auch jene bereits vorhandene, ihres Fortbeſtehens ungeachtet, in mancher Hinſicht eine veränderte Stellung erhalten mußte. Es bleibt uns alſo nur noch zwiſchen den beiden erſteren der drei oben aufgeſtellten möglichen Fälle die Wahl. Die allgemeine Stimme in der proteſtantiſchen Kirche, von der biſchöflichen Kir-

che Englands abgeſehen, hat ſich längſt für die zweite Seite der offen gelaſſenen Alternative entſchieden, und wir unſerstheils treten dieſer Entſcheidung mit voller Ueberzeugung bei. Es nöthigt uns dazu ein doppelter Grund, ein Mal eine Anzahl neuteſtamentlicher Stellen, die es zur Evidenz bringen, daß der πρεσβύτεροι oder ἐπίσκοποι in den einzelnen Gemeinden mehrere waren, was mit dem allgemeinſten Begriff des Episkopats, der immer ein monarchiſches Gemeinderegiment iſt, im Widerſpruch ſteht, — und für's Andre der Umſtand, daß es nur von der Vorausſetzung aus, daß die anfänglichen Gemeindevorſteher Presbyteren waren und nicht Biſchöfe, möglich iſt, aus den dürftigen zerſtreuten und eben deshalb vieldeutigen Daten, welche noch vorhanden ſind, die Geneſis desjenigen Syſtems der Verfaſſung der chriſtlichen Gemeinſchaft geſchichtlich zu conſtruiren, welches auf das urſprüngliche, von dem wir in dieſem Hauptſtück reden, gefolgt iſt. Auf das letztere Moment dürfen wir hier noch nicht eingehen; das erſtere berühren wir kurz. Zur Erhärtung deſſelben berufen wir uns zunächſt auf die Stellen der Apoſtelgeſchichte, in denen die πρεσβύτεροι der Gemeinde zu Jeruſalem genannt werden: K. 11, 30. K. 15, 4. 6. 23. K. 21, 18. Immer wird ihrer nur in der Mehrzahl gedacht, und ſie treten recht ſichtlich als ein Collegium auf. Ebenſo finden wir zu Epheſus eine Mehrheit von Presbyteren, ApG. 20, 17., oder, wie ſie hier auch abwechſelnd genannt werden (V. 28.), Biſchöfen. Das Gleiche gilt von der Gemeinde zu Philippi, an welche Paulus ſeinen Gruß folgendermaaßen richtet: πᾶσι τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις. Phil. 1, 1., — und von den Gemeinden, für die Jakobus ſeinen Brief beſtimmte, nach Jak. 5, 14. (Ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκ

κλησίας, καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτὸν, ἀλείψαντες αὐτὸν ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι Κυρίου.) Ja auch von der Gemeinde zu Coloſſä ſcheint das Gleiche nachweisbar zu ſein vermöge einer Vergleichung der beiden Stellen Coloſſ. 4, 17. und Philem. 2. Aus der erſteren Stelle (*καὶ εἴπατε Ἀρχίππῳ· βλέπε τὴν διακονίαν, ἣν παρέλαβες ἐν Κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς.*) geht nämlich wohl unzweideutig hervor, daß Archippus zu Coloſſä Gemeindevorſteher war. [39]) Wenn nun aber Philem. 1. 2. Paulus ſeinen Gruß bietet *Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ* σ υ ν ε ρ γ ῷ ἡ μ ῶ ν *καὶ Ἀπφίᾳ τῇ ἀδελφῇ καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ* ἡ μ ῶ ν (des Paulus und des Philemon) *καὶ τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ*: ſo wird damit Philemon, der gleichfalls zu Coloſſä ſeinen Wohnort hatte, in einer ſolchen Weiſe dem Archippus gleichgeſtellt, daß man nicht füglich umhin kann, auch ihn für einen Vorſteher derſelben Gemeinde zu halten [40]) Iſt aber dieſer Schluß begründet, ſo hatte die coloſſiſche Gemeinde zur Zeit der erſten römiſchen Gefangenſchaft des Paulus zwei Episkopen oder Presbyteren, den Philemon und den Archippus. Und ſelbſt noch ein dritter gleichzeitiger Vorſteher dieſer Gemeinde ſcheint hinzuzukommen in der Perſon des Epaphras (ſ. Coloſſ. 1, 7. K. 4, 12. 13), woſern dieſem nicht ein weiterer Wirkungskreis anzuweiſen iſt. (Vgl. unten)

§ 25.

So könnten wir denn unſrer Sache gewiß ſein, wenn

39) Die Annahme, daß Archippus zu Laodicea wohnhaft geweſen, wird durch Philem. 2. ausgeſchloſſen. Das Amt des Archippus läßt ſich wohl nicht anders verſtehen, denn als das eines Gemeinde v o r ſt e h e r s. Für den Diakonat wäre die Bezeichnung *συνεργὸς* u. *συστρατιώτης ἡμῶν* dem Paulus wohl nicht in die Feder gekommen.

40) Vgl. S t e i g e r, Der Br. an die Coloſſer, Erlangen, 1835, S. 316. 362.

nicht jüngſt [41]) ein Kirchenhiſtoriker, deſſen Urtheil für uns in hohem Grade von Gewicht iſt, Baur, [42]) ſich auf die entgegengeſetzte Seite geſchlagen hätte. Bevor wir nicht ſeine Gründe erwogen haben, können wir unſern Weg nicht mit gutem Gewiſſen fortſetzen.

Baur geht aus von der vollen Anerkennung der Identität der im N. T. vorkommenden ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι, behauptet jedoch dabei, daß dieſe beiden Namen zwei wirklich verſchiedene Seiten deſſelbigen Amts bezeichneten und deshalb nicht ſchlechthin promiscue gebraucht würden. Hierin ſtimmen wir ihm unbedingt bei, ſo wie auch im Allgemeinen ſeiner Beſtimmung des Unterſchieds der Bedeutungen jener beiden Benennungen. [43]) Wenn er nun aber weiter annimmt, dieſe πρεσβύτεροι oder ἐπίσκοποι ſeien in der apoſtoliſchen Zeit in ihrem Kreiſe daſſelbe geweſen, was die ſpäteren Biſchöfe waren, nämlich ſelbſtändige, monarchiſche Vorſteher beſondrer Chriſtengemeinden, ſo daß jede Gemeinde ihren be-

---

41) Auf eine ähnliche Vorſtellung ſind ſchon früher einige engliſche Theologen gerathen. Hammond (zu ApG. 11, 30 in ſeinen Annotationes in N. T. ed. Joa. Clerici. Amstelod. 1699 fol. Tom. I. p. 327—329) nimmt an, daß zur Zeit der Abfaſſung unſrer neuteſtamentlichen Schriften der Name πρεσβύτεροι wo nicht ausſchließlich, ſo doch wenigſtens am gewöhnlichſten die Biſchöfe bezeichnet habe, deren uranfängliches Daſein er ein Mal vorausſetzt. Die gleiche Behauptung ſtellt auch Burnet (History of the Rights of Princes in the disposing of Ecclesiastical Benefices, Vorrede p. XIV. f.) auf; nur ſetzt er noch die andre hinzu, die im N. T. unter dem Namen der διάκονοι vorkommenden Perſonen ſeien die nachmaligen Presbyteren.

42) Paſtoralbr., S. 78—90.

43) Für den flüchtigen Leſer kann es etwas verführeriſches haben, daß Baur die Ableitung des Unterſchieds der in πρεσβύτερος und in ἐπίσκοπος liegenden Begriffe und die Nachweiſung, daß jede Gemeinde nur Einen Vorſteher gehabt habe, eng in einander verflochten hat. S. 81 ff.

ſondern ἐπίσκοπος (oder πρεσβύτερος) gehabt habe, und zwar jede Gemeinde nur einen einzigen: ſo müſſen wir nach der Begründung dieſer Anſicht fragen. Ihr Urheber gibt ſie nicht als eine Hypotheſe, ſondern glaubt ſie durch die Stelle Tit. 1, 5. (*Τούτου χάριν ἀπέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃς, καὶ καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους κ. τ. λ.*) ſich aufgedrungen. Er meint nämlich von der „gewöhnlichen, willkürlichen" Auslegung dieſer Stelle abgehen zu müſſen, der zufolge ſie von der Errichtung eines Presbyteriums in jeder einzelnen Stadt verſtanden wird, und erklärt, „man ſei nicht berechtigt, den Pluralis *πρεσβυτέρους* anders zu verſtehen als von dem collectiven Begriff, welcher in *κατὰ πόλιν* liegt." „Es ſind," ſchreibt er, „mehrere *πρεσβύτεροι*, ſofern in jeder einzelnen Stadt (*κάτα πόλιν*, vgl. ApG. 15, 21.) ein eigner Vorſteher oder ein *ἐπίσκοπος* iſt." (S. 81.) Wenn er ſich auf die völlig parallele Stelle ApG. **14**, 23. (*χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους, προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν παρέθεντο αὐτοὺς τῷ Κυρίῳ κ. τ. λ.*) nur ganz beiläufig (S. 84) als auf ein weiteres Argument beruft, ſo ſcheint dieß lediglich darin ſeinen Grund zu haben, daß er dieſer Stelle überhaupt keine ſtrenge hiſtoriſche Glaubhaftigkeit zutraut, (ſ. S. 86 Anm.) ein Motiv, welches freilich bei unſers Verfaſſers Meinung von der Nichtauthentie des Briefes an den Titus auch gegen das Citat aus dieſem gegolten haben würde. Jedenfalls ſtehen beide Stellen auf derſelben Linie, und was über die Beweisführung aus der einen zu erinnern iſt, trifft auch die andre. Es wird deshalb genügen, wenn wir uns mit unſern Bemerkungen auf die Argumentation aus den Worten des Briefes an den Titus beſchränken. Daß nun zu der hergebrachten Erklärung dieſer letzteren die Berechtigung fehle, das kann Baur, ſo ohne allen Beweis

kategoriſch es hinwerfend, ſchwerlich im Ernſt geſagt haben; bis jetzt wenigſtens iſt ſie in ſolchen Fällen noch von keinem Grammatiker in Abrede geſtellt worden. Am allerwenigſten dürfte dieß aber in Beziehung auf den Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte ſtatthaft ſein, der K. 15, 21. (dieſelbe Stelle, auf welche Baur ſich, auffallend genug, beruft,) ganz unbeſtreitbar den im Pluralis ausgedrückten Satz, von dem er ausſagt, daß er *κατὰ πόλιν* ſtatthabe, ſo meint, daß er in jeder einzelnen Stadt dasjenige als in der Mehrzahl vorhanden gedacht wiſſen will, wovon er ſpricht: *Μωυσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει, ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος.* Denn in den einzelnen Synagogen verkündigte nicht ein Einziger Moſen, ſondern es thaten dieß mehrere, ſo viele nur immer Geſchick und Luſt dazu hatten, durch Vorleſungen aus der Thorah. (Die eben angezogene Stelle iſt übrigens zu den beiden, von denen es ſich jetzt handelt, Tit. 1, 5. und ApG. 14, 23., in Beziehung auf den hier controverſen Sprachgebrauch im N. T. die einzige Parallelſtelle.) Die Berechtigung zu der gewöhnlichen Ueberſetzung muß uns alſo ſchon bleiben; wohl aber fragt es ſich ſehr ernſtlich, ob ſie auch zu der von Baur vorgezogenen wirklich vorhanden iſt. Salmaſius, in ſolchen Dingen keine verächtliche Auctorität, läugnet dieß unumwunden, und behauptet, nur wenn der Text lautete *κατὰ πόλεις*, würde jene Verſion zuläſſig ſein.[44]) Wir geſtehen, daß wir ſtark verſucht ſind, dieſem

44) De Episcop. et Presb. p. 92 sq.: Non igitur Paulus Tito mandavit, ut plures sic in tota insula constitueret Episcopos, quo singulae civitates unum ac suum haberent, sed ut *κατὰ πόλιν καταστήσῃ πρεσβυτέρους*, id est, per singulas civitates Cretae insulae plures designaret Presbyteros eosdemque Episcopos. Hoc enim significare *κατὰ πόλιν*, id est *πόλιν ἑκάστην*, Graece periti facile mihi

verneinenden Urtheil beizufallen. Denn halten wir uns an die bloß äußeren Momente, ſo findet ſich doch im N. T. keine einzige Stelle, welche eine Analogie darböte für den hier in Rede ſtehenden Sprachgebrauch, ſo wie auch aus der übrigen griechiſchen Literatur unſers Wiſſens, noch kein Beiſpiel dieſer Art beigebracht worden iſt; und daß dem von Salmaſius angeführten griechiſchen Scholiaſten das *κατὰ πόλιν* ſeines Textes ſich unwillkürlich in ein *κατὰ πόλεις* verwandelt, iſt doch auch nicht von guter Vorbedeutung für die Vertheidiger der beſtrittenen Auslegung.[45] Beur-

---

aſſentientur. Auctor argumenti *κατὰ πόλεις* dicit, *ἡ δὲ πρόφασις τῆς ἐπιστολῆς ἐστιν αὕτη· εἰς μὲν γὰρ τὴν Κρήτην ἀπέλιπε τὸν Τίτον, ἵνα καταστήσῃ κατὰ πόλεις κληρικούς.* Ita etiam legerunt quidam ex patribus Graecis. Et Hieronymus eum locum alibi citans vertit **per civitates**, quasi legerit *κατὰ πόλεις.* Sed haec lectio poteſt admittere interpretationem, quae ſententiae communi faciet. Nam *κατὰ πόλεις καταστῆσαι ἐπισκόπους*, **per civitates conſtituere Episcopos**, poteſt etiam accipi de ſingularibus Episcopis per ſingulas civitates conſtitutis. At non ſic queas interpretari, ſi ſcribatur, ut omnia exemplaria habent, *ἵνα καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους.* Nam *κατὰ πόλιν* ſignificat oppidatim, in una quaque civitate. Cum igitur in quaque civitate conſtituuntur Presbyteri, de pluribus Presbyteris in una civitate ordinatis intelligi oportet. Darin können wir freilich dem **Salmaſius** nicht beiſtimmen, daß der Gedanke: „in jeder einzelnen Stadt Einen Presbyter" durch *κατὰ πόλεις* auszudrücken geweſen wäre. *Κατὰ πόλεις* hätte einfach geheißen: per civitates, in Städten. Jener Gedanke mußte durch *κατὰ πόλιν καταστῆσαι πρεσβύτερον* wiedergegeben werden. *Κατὰ πόλιν* iſt nicht per oppida, ſondern oppidatim, was nicht gleichgilt.

45) Mit Unrecht würde man ſich zur Beſtätigung der Behauptung, daß wenn der Sinn unſrer Stelle der von **Baur** angenommene hätte ſein ſollen, *κατὰ πόλεις* zu ſchreiben geweſen wäre, auf folgende Stelle des **Römiſchen Clemens** berufen, die übrigens allerdings auf die unſrige zurückzublicken ſcheint: Ep. 1. ad Corinth. § 42. p. 171: *κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίσταναν τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν.* Hier iſt nämlich das *κατὰ χώρας καὶ πόλεις* nicht mit

theilen wir aber die ſtreitige Frage von dem rationell-grammatiſchen Standpunkt aus, ſo gelangen wir ganz zu demſelben Reſultate. *Καταστῆσαι πρεσβυτέρους* nämlich an und für ſich heißt ja wohl (mehrere) Presbyteren einſetzen, nicht etwa: einen (einzigen) Presbyter. Nun kommt zu ihm noch ein *κατὰ πόλιν* hinzu als nähere Beſtimmung. Die ſyntactiſche Geltung dieſes *κατὰ πόλιν* iſt unbeſtreitbar einfach die eines Ortsadverbiums; es beſtimmt alſo näher den Ort, wo das *καταστῆσαι πρεσβυτέρους* vor ſich gehen ſoll, es gibt an, daſſelbe ſolle *ἐν ἑκάστῃ τῇ πόλει*, oppidatim, ſtattfinden. Wie ſoll nun, ſo fragen wir, dadurch, daß von dem *καταστῆσαι πρεσβυτέρους*, d. h. von dem (mehrere) Presbyteren einſetzen, näher bemerkt wird, es ſolle „in jeder einzelnen Stadt" geſchehen, die Bedeutung deſſelben geändert und mit Einem Male zu der des einen einzigen Presbyter anſtellens herabgeſetzt werden? Würde auch jemand oppidatim constituere Presbyteros anders verſtehen, als in jedem einzelnen oppidum Presbyteren anſtellen? Und wer den Gedanken ausdrücken wollte: in jedem einzelnen Ort Einen Presbyter einſetzen, würde der nicht ſchreiben, lateiniſch: oppidatim constituere Presbyterum, oder griechiſch: *κατὰ πόλιν καταστῆσαι πρεσβύτερον*? 46) Wie es ſich nun hier mit dem *κατὰ πόλιν* verhält, ganz ſo verhält es ſich auch in der ſchon oben angezogenen Stelle ApG. 14,

---

καθιστάνον zuſammen zu conſtruiren, ſondern mit *χειροτονήσαντες*, und *κατὰ* iſt daher in dieſem Zuſammenhange auch gar nicht in der diſtributiven Bedeutung zu nehmen, die es überhaupt, bei einigermaaſſen correcten Schriftſtellern wenigſtens, nur dann hat, wenn das von ihm regierte Wort im Singular ſteht, — ſondern in der rein örtlichen.

46) Wenn Baur das *κατὰ πόλιν* nicht ausdrücklich durch „in jeder einzelnen Stadt" erklärte, (S. 81 unten), ſo müßte man vorausſetzen, er habe in dieſer Phraſe die diſtributive Bedeutung von *κατὰ* überſehen, und interpretirt als ob er *ἐν ταῖς πόλεσι* läſe.

23, mit dem κατ᾽ ἐκκλησίαν, wenn es dort heißt, Paulus und Barnabas hätten κατ᾽ ἐκκλησίαν den durch ihre Predigt gläubig gewordenen Presbyteren beſtellt. Nach dieſem allem dürften wir getroſt Baur'n die grammatiſche Berechtigung zu ſeiner Auslegung der Stelle Tit. 1, 5. ohneweiteres abſprechen. Und dabei würde uns auch das nicht bedenklich machen, daß er ſich auf einige der griechiſchen Ausleger, namentlich auf den Chryſoſtomus, den Theophylakt und den Oekumenius, als auf ſeine Vorgänger berufen kann; denn dieſe ſind ſichtlich nur deshalb ſeine Vorgänger geworden, um ſich ſo gut es gehen wollte aus der böſen Verlegenheit herauszuwickeln, in welche ſie bei ihrer Vorſtellung von der apoſtoliſchen Inſtitution der ſämmtlichen höheren hierarchiſchen Grade ihr Text verſetzte. Indeſſen wir wollen willfährig ſein und die grammatiſche Zuläſſigkeit der Baur'ſchen Ueberſetzung zugeſtehen. Nur dieß Eine bedingen wir uns aus, und uns dünkt nach höchſter Billigkeit, daß falls etwa gegen das auf dieſes Zugeſtändniß hin gewonnene Reſultat von andern Seiten her Schwierigkeiten ſich erheben ſollten, dann, wie man auch immer über die grammatiſche Frage an und für ſich ſelbſt urtheilen möge, in dem vorliegenden beſondren Fall von der blos auf eine, vor der Hand doch immer noch höchſt problematiſche, Möglichkeit hin verſuchten Interpretation abgeſtanden werde. Eine ſolche Schwierigkeit ſtellt ſich aber ſofort hervor. Denn was hilft es doch, daß man in den beiden Stellen Tit. 1, 5. und ApG. 14, 23. ſich der mehreren Presbyteren oder Biſchöfe in Einer Gemeinde entledigen zu können glaubt, bleiben denn nicht immer noch andre Stellen übrig, denen zufolge man mit ganz unbeſtreitbarer Evidenz an Einem und demſelben Ort eine Mehrheit ſolcher Gemeindevorſteher antrifft? Wir haben dieſe Data bereits oben (§ 24. S. 171)

zuſammengeſtellt. Baur ſieht nun zwar dieſe Klippe gar wohl, an welcher ſeine Hypotheſe zu ſcheitern droht, aber er hofft ſie glücklich umſchiffen zu können. Er gibt zu, daß manche neuteſtamentlichen Stellen deutlich von dem Vorhandenſein mehrerer Presbyteren oder Biſchöfe in Einer und derſelben Stadt zeugen, aber er läugnet ſchlechterdings, daß irgend eine das Vorhandenſein einer Pluralität ſolcher Beamten in Einer und derſelben Gemeinde conſtatire. Dieſe mehreren Presbyteren ſind ihm überall „die Vorſteher der urſprünglich mehr noch für ſich beſtehenden als ſchon zur Einheit einer größeren Gemeinde verbundenen kleineren chriſtlichen Vereine oder Gemeinden" (S. 83). Solche ſind ihm die ſo oft vorkommenden jeruſalemiſchen πρεσβύτεροι (S. 84 f.), ſolche, wie es ſcheint, auch die mehreren philippenſiſchen ἐπίσκοποι (S. 86); ſolche müſſen ihm auch die mehreren epheſiniſchen Presbyteren ſein (ApG. 20, 17.) und die bei dem Jakobus (5, 14.) Aber, auch einſtweilen noch ganz abgeſehen von den in der Natur der Sache ſelbſt liegenden Bedenken, die Stellen des N. Ts., in denen wir die ebengenannten mehreren Gemeindevorſteher kennen lernen, ſind zum Theil ſo beſchaffen, daß ſie jene Deutung ausſchließen. Die Presbyteren zu Jeruſalem zeigen ſich wenigſtens K. 11, 20. ſichtlich als ein einer einzigen Gemeinde vorſtehendes einheitliches Collegium. Oder würden wohl Paulus und Barnabas die Beiſteuer der antiocheniſchen Chriſten für die Brüder in Judäa, die ſie nach Jeruſalem überbrachten, in Pauſch und Bogen, wie doch zweifelsohne der Text verſtanden ſein will, an die Presbyteren abgeliefert haben, wenn dieſe nur Vorſteher einzelner kleiner Chriſtenvereine geweſen wären, die von einander unabhängig und nicht durch ein beſtimmtes äußeres Band verknüpft waren? Eine Theilung der jeruſalemiſchen Chriſten, wie Baur ſie

annimmt, vorausgeſetzt, mußte die antiocheniſche Collecte in eine Menge von Portionen zerlegt, und dieſe einzelnen Portionen mußten den einzelnen Presbyteren, jedem einzelnen der verhältnißmäßige Antheil für ſein beſondres Gemeindlein, zugeſtellt werden. Ueberdieß war die milde Spende der Antiochener auch gar nicht für die Gläubigen zu Jeruſalem allein beſtimmt, ſondern für alle Chriſten in Judäa überhaupt (*τοῖς κατοικοῦσιν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοῖς*, V. 29); ſoll nun mit dieſer Beſtimmung die Uebergabe an die Presbyteren zu Jeruſalem nicht im Widerſpruch ſtehen, ſo kann man dieſe gewiß nur als ein wirkliches Collegium denken; denn einem ſolchen die ganze Summe zur Verwaltung anzuvertrauen und zur Repartition unter die vielen einzelnen Ortſchaften Paläſtinas, in denen Chriſtengemeinſchaften beſtanden, das wird man allerdings für recht zweckmäßig anerkennen; bilden hingegen jene *πρεσβύτεροι* kein Collegium, ſo läßt ſich gar keine Vorſtellung davon gewinnen, wie ſie, eine ſolche Mehrheit iſolirter Individuen, ihre Vermittelung konnten eintreten laſſen, um die Unterſtützung der Antiochener an alle diejenigen gelangen zu laſſen, für welche ſie beſtimmt war. Und wie wollen wir uns helfen wenn die mehreren Presbyteren zu Epheſus ApG. 20, 17. *οἱ πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας* genannt werden? Waren ſie das, wofür Baur ſie hält, mußten ſie dann nicht *οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἐκκλησιῶν* heißen? Denn die *ἐκκλησία* kann doch hier gewiß nicht die Kirche im complexen Sinne ſein,[47]) ſondern

47) Anders wäre es, wenn im Zuſammenhang der Stelle die *ἐκκλησία* einen Gegenſatz bildete gegen eine andre zu Epheſus beſtehende religiöſe Gemeinſchaft, etwa eine häretiſche; oder wenn irgend eine Emphaſe auf dem *τῆς ἐκκλησίας* ruhte, etwa wie unten V. 28 auf dem *τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Κυρίου, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου*. Keins von beiden iſt aber hier der Fall.

nur eine beſondre Gemeinde. Dieß aber zugeſtanden, werden die ſämmtlichen epheſiniſchen Presbyteren ausdrücklich als einer einzigen Gemeinde zugehörig bezeichnet. Endlich die Presbyteren bei dem Jakobus angehend müſſen wir ganz ähnliches ſagen. Hatte jede einzelne ἐκκλησία nur einen einzigen πρεσβύτερος, ſo konnte Jakobus dem kranken Gemeindegliede auch nicht zumuthen, mehrere Presbyteren herbeiholen zu laſſen, ſondern er mußte ſich auf ein προσκαλεσάσθω τὸν πρεσβύτερον τῆς ἐκκλησίας beſchränken. Und ſollte ja jemand die wunderliche Ausflucht verſuchen, Jakobus meine, der Kranke ſolle nicht blos den Vorſteher ſeiner beſondern Gemeinde in Anſpruch nehmen, ſondern die Vorſteher aller beſondern an ſeinem Wohnort vorhandenen Chriſtengemeinden: ſo müßten wir einen ſolchen fragen, ob doch Jakobus, der an alle Judenchriſten ſchrieb, (ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν. K. 1, 1.) verſtändigerweiſe vorausſetzen konnte, daß an allen den Orten, wo er ſich ſeine Leſer dachte, die Chriſten zahlreich genug ſeien, um mehr als Eine Gemeinde zu bilden. Wird unſer Gegner ſich hier vielleicht auf ſeine anderweitige Behauptung zurückziehen wollen, daß eine beſtimmt geordnete Einrichtung des chriſtlichen Gemeinderegiments überhaupt erſt verhältnißmäßig ſehr ſpät zuſtande gekommen und der Zeit, aus welcher die echten unter den im Kanon enthaltenen pauliniſchen Briefe herrühren, noch völlig unbekannt ſei (S. 79 f. vgl. S. 86)? [48]) Oder zeugt nicht wenigſtens grade die

48) „Vergleichen wir diejenigen Briefe des Apoſtels" (Paulus), „die nicht nur keinen vernünftigen Zweifel an ihrer Aechtheit zulaſſen, ſondern uns auch die anſchaulichſte Vorſtellung von den innern Verhältniſſen der damaligen Chriſtengemeinden geben, ich meine den Brief an die Römer, die beiden Briefe an die Korinthier, den Brief an die Galater, ſo muß gewiß jedem Unbefangenen gar ſehr auffal-

Stelle in dem Briefe des Jakobus (deſſen Echtheit, ſo viel wir wiſſen, unſer Verfaſſer bisher nicht in Abrede geſtellt hat,) ausdrücklich wider dieſe letztere Behauptung? Genug

---

len, wie ſich von allem, worin uns die Paſtoralbriefe die nicht ſowohl erſt einzuführende als vielmehr ſchon beſtehende Verfaſſung der chriſtlichen Kirche vor Augen ſtellen, in jenen Briefen nichts Analoges, zur Vergleichung ſich darbietendes, vorfindet. — — Wo gibt der Apoſtel in dieſen Briefen irgend eine die Biſchöfe, die Presbyter, die Diakone betreffende Erinnerung, wo ſetzt er eine durch ſolche Aemter ſchon beſtimmter organiſirte geſellſchaftliche Verfaſſung voraus! Es iſt immer nur die Gemeinde im Ganzen, an welche der Apoſtel ſich wendet; von beſtimmten Aemtern und Würden zur Leitung und Regierung des Ganzen findet ſich nirgends eine Spur, noch weniger von einem an der Spitze des Ganzen ſtehenden Vorſteher. — — Alle Verhältniſſe dieſer Art liegen noch ganz außerhalb des Geſichtskreiſes des Apoſtels, und die wenigen Andeutungen, die ſich etwa hierher beziehen laſſen, zeigen nur um ſo deutlicher, wie wenig hier an die ſtehenden Verhältniſſe der ſpätern Zeit zu denken iſt. Man mag immerhin mit Neander (Geſch. der ap. Kirche, I. S. 176) unter den κυβερνήσεις 1 Kor. 12, 28 die Gabe der Kirchenregierung, unter den ἀντιλήψεις die Gabe der mannichfaltigen Dienſtleiſtungen verſtehen, welche für die Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten erfordert wurden, die Almoſenpflege, Krankenpflege, mag immerhin Röm. 12, 6 in der Reihe der verſchiedenen Charismata auch eine διακονία, διδασκαλία und ſogar ein προϊστάμενος aufgeführt ſein, ſo zeigt doch grade der Zuſammenhang dieſer Stellen, wie fließend hier alles noch iſt, und wie wenig bei dieſen Charismata ſchon an die Bedeutung der ſpäter ihnen entſprechenden Kirchenämter zu denken iſt." (S. 79 f.) Wir wollen nun hier noch gar nicht fragen, ob es überhaupt denkbar ſei, daß in den Chriſten der apoſtoliſchen Zeit ein ſo gar geringes Maaß von organiſirendem Lebenstriebe und organiſirender Lebenskraft dageweſen, daß ſie nicht von vornherein innerlich genöthigt geweſen ſeien, die Verhältniſſe ihrer Gemeinſchaft auf beſtimmte Weiſe zu geſtalten; — nur das wollen wir fragen, ob denn die unzweifelhaft echten pauliniſchen Briefe, und zwar unter ihnen grade die eben ausgehobenen, wirklich ſo gar keine Spuren enthalten von dem Vorhandenſein geordneter Gemeindeeinrichtungen. Freilich wo ſie ſich finden, da ſind eben ſie Baur'n Indicien der Unechtheit derjenigen Documente, denen ſie angehören. So geſteht er S. 86: „In dem Briefe an die Philipper 1, 1. ſind allerdings auch ſchon ἐπίσκοποι und διάκονοι genannt, aber abgeſehen davon, daß dieſe ἐπίσκοποι hier eine ganz iſolirte, den ach-

wir halten es für unmöglich, unbefangenerweiſe zu verkennen, daß vonvornherein bei der Gründung chriſtlicher Gemeinden in jeder von dieſen eine collegialiſch verbundene

---

ten Briefen des Apoſtels völlig fremde Erſcheinung ſind, iſt doch ſonſt in dem ganzen Inhalt des Briefs an die Philipper über dieſes kirchliche Verhältniß nichts weiter geſagt, obgleich es dem Apoſtel auch hier an einer Veranlaſſung hierzu nicht hätte fehlen können, da ja auch der Brief an die Philipper in die ſpätere Zeit des Apoſtels gehört" u. ſ. w. Hätte der Verf. nicht aus dem letzteren Umſtande grade den Schluß ziehen ſollen, daß es uns gar kein Vorurtheil wider das Daſein eigentlicher Gemeindebeamten in denjenigen Chriſtengemeinden, an welche Paulus ſeine Sendſchreiben erläßt, erwecken dürfe, wenn in dieſen Briefen von ſolchen Beamten nicht anders als beiläufig die Rede iſt? Aber die Echtheit der Briefe an die Römer, an die Korinther und an die Galater hat er doch ausdrücklich als unverdächtig anerkannt; wie ſteht es denn nun mit Röm. 16, 1, 1 Kor. 16, 15. 16, Gal. 6, 6, und auch 1 Theſſ. 5, 12, 13? Die Stelle des Briefs an die Römer ſcheint doch deutlich darzuthun, daß es zur Zeit der Abfaſſung dieſes Schreibens ſogar in dem kleinen Kenchreä beſtimmt geordnete Gemeindeämter gab. Oder wenn die Phöbe als eine dortige Diakoniſſin (*οὖσαν διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς*) aufgeführt wird, ſollen wir dann annehmen, man habe in jener Gemeinde früher weibliche Gemeindebeamten gehabt als männliche? Und mag es uns nach 1 Kor. 16, 15. 16 (*Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ, ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς· ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσησθε τοῖς τοιούτοις καὶ παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι.*) noch problematiſch ſein, ob damals in der korinthiſchen Gemeinde ſchon beſtimmte Gemeindebeamten mit eigentlicher Amtsauctorität beſtellt waren? Setzt Paulus wirklich nicht Gemeindevorſteher zu Theſſalonich voraus, und zwar ſchon um das J. 54, wenn er an die dortigen Chriſten ſo ſchreibt: *Ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν Κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς*, (alſo das arbeiten an den Theſſalonichern, das lehren und das ermahnen in ihrer Gemeinde iſt nicht blos ein freies, noch in keine beſtimmte Organiſation gebrachtes, ſondern es iſt verbunden mit einem beſtimmten *προΐστασθαι.*) *καὶ ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσῶς ἐν ἀγάπῃ διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν* (1 Theſſ. 5, 12. 13)? Denkt man daran, wie ſo ganz neu geſtiftet die theſſalonicenſiſche Gemeinde damals erſt war als Paulus dieß ſchrieb, ſo erhält dieſe Stelle für uns eine doppelt ſtarke Bedeutung. Vgl. Schott, Epi-

Mehrheit von Presbyteren eingeſetzt wurde, ein eigentliches Presbyterium (1 Tim. 4, 14.), ſelbſt für denjenigen, der wie Baur die Echtheit der Paſtoralbriefe läugnet. Das Bewußtſein hierum veranlaßt denn auch wirklich den ebengenannten Gelehrten, allmälig wieder einzulenken. Er ſetzt hinzu (S. 84), ſeine Vorſtellung „ſchließe freilich nicht aus, daß die kleinen Gemeinden, welche jede ihren beſondern Vorſteher, πρεσβύτερος oder ἐπίσκοπος genannt, gehabt, ſich auch wieder als Theile einer größeren Gemeinde betrachtet, und daß ihre Vorſteher zuſammen ein eigentliches Collegium gebildet hätten; nur dürfe dieſes gemeinſchaftliche Regieren einer Gemeinde nicht als das Urſprüngliche und Weſentliche in dem Begriff der πρεσβύτεροι gedacht werden, ſondern urſprünglich ſei jeder πρεσβύτερος als ἐπίσκοπος für ſich der Vorſteher und Aufſeher einer eignen kleinen von ihm geleite-

---

stolae Pauli ad Thessalonicenses et Galatas. Lips. 1831, p. 14 sq. Endlich ſcheint uns Gal. 6, 6 (κοινωνείτω δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς.) auch in den galatiſchen Gemeinden eigentlich angeſtellte Lehrer vorauszuſetzen; denn nur dieſe konnten in dem Fall ſein, auf eine pecuniäre Vergütung ihrer Lehrbemühungen zu rechnen. (Wir können nämlich nicht umhin, mit Winer, Uſteri und Rückert gegen Matthies und Schott, die althergebrachte Auslegung der Stelle feſtzuhalten.) Noch bleibt ein beſonders kräftig gegen Baur ſprechendes Zeugniß übrig, ApG. 14, 23, wo berichtet wird, daß Paulus und Barnabas auf ihrer erſten Miſſionsreiſe in den von ihnen geſtifteten Gemeinden zu Lyſtra, Ikonium und Antiochien ſogleich auch in jeder Presbyteren eingeſetzt. Von dieſer Stelle bemerkt er indeſſen S. 86, ſie beweiſe nichts gegen ihn, „da auch dieſes Datum gar zu iſolirt ſtehe, und es ſich gar wohl denken laſſe, daß in dieſer Stelle, in welcher überhaupt zuſammengefaßt werde, was man ſich zur erſten Conſtituirung dieſer Gemeinden nothwendig dachte, die Einſetzung der Presbyter blos deswegen beſonders hervorgehoben ſei, weil man ſich ſpäter" (was heiſt dieß aber, die Authentie der Apoſtelgeſchichte vorausgeſetzt?) „keine chriſtliche Gemeinde ohne einen gleich von Anfang an aufgeſtellten Vorſteher denken konnte." Ein ſolches Verfahren müſſen wir für befangen halten.

ten, an einem eignen Ort ſich verſammelnden Gemeinde, eines eignen κλῆρος, geweſen." Dieſes Einlenken mag übrigens wohl auch noch von einer andern Seite her mitmotivirt ſein, nämlich um die Entſtehung der nachmals unzweifelhaft vorhandenen Presbytercollegien einigermaaßen erklärbar zu machen. Denn die Frage drängt ſich bei der Baur'ſchen Anſicht doch ſehr bald auf, wie denn nun, wenn die anfänglichen Presbyteren Biſchöfe im nachherigen Sinne waren, ſpäterhin zu ihnen die eigentlichen Presbyteren hinzugekommen ſeien. Dieſe Veränderung läßt ſich um ſo ſchwerer begreifen, da in der Zeit, in welcher ſie erfolgt ſein müßte, die geſchichtlichen Bedingungen dazu gar nicht mehr günſtig waren wie im Anfange. Denn damals war ja der demokratiſche Charakter der Verfaſſung der chriſtlichen Gemeinſchaft ſchon im untergehen begriffen: wie hätte man alſo darauf fallen ſollen, ein neues höchſt gewichtiges demokratiſches Element in dieſelbe hineinzutragen? Und ebenſo wenn die Presbyterien zugeſtandnermaßen der jüdiſchen Synagoge nachgebildete Collegien ſind: wie ſollten ſie in einer Zeit in's Leben getreten ſein, in der die chriſtliche Gemeinſchaft gar nicht mehr auf die Synagoge hinüberblickte? Doch reicht das Nachgeben Baur's, auch dieß alles abgerechnet, immer noch beiweitem nicht aus, um die Entſtehung der ſeiner Meinung nach erſt ſpäter aufgekommenen Presbyterien vollſtändig zu erklären. Höchſtens in Beziehung auf die größeren Städte verbreitet ſie über den Hergang dabei einiges Licht. Wie aber ſoll man ſich denſelben in allen denjenigen Orten denken, in denen vonvornherein nur Ein Chriſtenverein ſich bildete? Und gewiß kann man nicht umhin, anzunehmen, daß dieß in ſehr vielen Orten, vielleicht beiweitem in den meiſten, weil in allen kleineren, der Fall war. Kurz die in Frage ſtehende Vorſtellung, wie man ſie

auch immer wende und modifizire, will ſich in keiner Beziehung bewähren. Und ſelbſt wenn ſie dieß thäte, würde ihr doch immer das gewichtige Vorurtheil entgegenſtehen, daß ſie wider die Geſchichte iſt; denn ſie beruht auf einer Verkennung der durchgreifenden genetiſchen Beziehung der urſprünglichen chriſtlichen Gemeindeeinrichtungen zu der jüdiſchen Synagoge. Laut der Geſchichte iſt nicht die der Demokratie ſich annähernde Form der Verfaſſung der chriſtlichen Gemeinſchaft aus der rein monarchiſchen hervorgegangen, ſondern umgekehrt dieſe aus jener.

§ 26.

Auf den Grund der bisherigen Auseinanderſetzung würden wir unbedenklich berechtigt ſein, den Vorſtand der Chriſtengemeinden in der apoſtoliſchen Zeit als ein Collegium von mehreren einander gleich ſtehenden Aelteſten, als ein wirklich geordnetes Presbyterium zu denken, wenn nicht auch noch ein andrer ehrenwerther Kirchenhiſtoriker unſrer Tage mit einer eigenthümlichen Vorſtellung von der urſprünglichen Einrichtung der chriſtlichen Gemeindeverwaltung dazwiſchen träte, die von der eben ausgeſprochenen ſowohl als von der Baur'ſchen verſchieden, doch dieſer letzteren nahe verwandt iſt, weshalb ſich denn Baur auch theilweiſe an ſie anlehnt. (ſ. S. 84 f.) Bevor wir uns nicht auch mit ihr auseinandergeſetzt haben, dürfen wir die in dieſem Punkte bisher herrſchende Ueberzeugung der proteſtantiſchen Theologen, die auch wir, wie wir bereits bemerkt haben, theilen, noch nicht als ein geſichertes Ergebniß betrachten.

Wir meinen hiermit die Anſicht Kiſt's. [49]) Mit der

---

[49]) In ſeiner Abhandlung „Ueber den Urſprung der biſchöflichen Gewalt in der chriſtl. Kirche, in Verbindung mit der Bildung und dem Zuſtande der früheſten Chriſtengemeinden," in dem von ihm und Royaards herausgegebenen Archief voor kerkelijke geschiedenis,

Baur'ſchen darin einig, daß auch ſie ein anfängliches Getheiltſein der an Einem und demſelben Orte lebenden Chriſten in mehrere von einander unabhängige kleine Vereine oder Gemeinden behauptet, weicht ſie doch von ihr nicht blos in der künſtlicheren Begründung ab, die ſie ſich zu geben bemüht iſt, ſondern auch inſofern als ſie es nicht ſchlechterdings zu läugnen ſcheint,[80] daß wenigſtens in einzelnen jener Gemeindlein von Anfang an eine Mehrzahl von Presbyteren an der Spitze geſtanden haben möge, — ein Zugeſtändniß, das ſie gegen diejenigen neuteſtamentlichen Data einigermaaßen ſicher ſtellt, welche die Baur'ſche Hypotheſe nothwendig umſtürzen.

Näher iſt nun Kiſt's Vorſtellung die folgende. „An Or-

---

inzonderheid van Nederland, Th. 2 (Leiden u. Utrecht, 1830), S. 1—61. In deutſcher Sprache iſt dieſe Abhandlung zuerſt in einer Ueberſetzung von D. L. C. Moſeler, Münſter u. Hamm, 1832, erſchienen, und ſodann, mit Verbeſſerungen und Zuſätzen des Verf. ſelbſt verſehen, in Illgens Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie, B. II. St. 2, S. 46—90. Nach dieſer letzteren Uebertragung citiren wir.

80) Abſichtlich drücken wir uns ſo ſchwankend aus; denn Kiſt ſelbſt erklärt ſich nirgends deutlich über dieſen Punkt. Freilich war derſelbe zur Zeit der Abfaſſung ſeiner Abhandlung nicht eben ſtreitig, und ſchon deshalb möchte man geneigt ſein, bei dem Verf. die im Text bezeichnete Annahme vorauszuſetzen. In Einer Stelle (S. 54 oben) ſcheint er ſie auch wirklich auszuſprechen; andre Stellen aber (z. B. S. 87) ſcheinen damit faſt im Widerſpruch zu ſtehen, und beſonders veranlaßt der Umſtand immer wieder Zweifel, daß in der ganzen hiſtoriſchen Conſtruction Kiſt's die Pluralität der Aelteſten in den einzelnen Gemeindlein nirgends als ein beſtimmtes Moment auftritt. Und doch iſt es auch wieder ſchwer einzuſehen, wie dieſer Gelehrte, der die Authentie des erſten Briefs an den Timotheus nicht zu bezweifeln ſcheint, bei der Evidenz von 1 Tim. 4, 14 der Anerkennung des Daſeins wirklicher Presbytercollegien (πρεσβυτέρια) hätte entgehen können. Hat er ſich vielleicht die in der hier fraglichen Beziehung offenſtehende Alternative überhaupt gar nicht klar zur Entſcheidung vorgelegt!

ten von geringerer Bevölkerung" — ſo ſchreibt er S. 53 f. — „mögen zwar die erſten Bekenner Chriſti, durch Eine und dieſelbe Predigt zu dieſem Bekenntniſſe gebracht, in einer engen Beziehung zu einander geſtanden und auf dieſe Weiſe ſogleich eine Gemeinde gebildet haben; in Städten von größerem Umfange hingegen, alſo grade in ſolchen, worin das Evangelium anfänglich am meiſten Eingang fand, kann dieß nicht der Fall geweſen ſein. Denn ſehr ſelten traf es ſich, daß ein einziger Umſtand zur Annahme des Chriſtenthums an einem ſolchen Orte Anlaß gab. Oefter drang im Gegentheil das Evangelium von verſchiedenen Seiten daſelbſt ein, oder wurde von Perſonen eingeführt, welche jede für ſich ſelber Einfluß zu erlangen und ſich einen Anhang zu verſchaffen wußten. Auf dieſe Weiſe bildeten ſich in einer und derſelben Stadt verſchiedene Verſammlungen von Chriſten, die nicht ſogleich mit einander in Berührung kamen, und ſelbſt nachdem ſie einander kennen gelernt hatten, wegen Verſchiedenheit ihrer Einrichtungen und Beziehungen und eines näheren Anſchließens an die Aelteſten, welche jede für ſich bereits gewählt hatte, eine gewiſſe Selbſtändigkeit behielten, und von einander getrennt fortbeſtanden. Ja, ſelbſt dann, wenn die eine oder die andre dieſer Gemeinden ihren Urſprung einem der Apoſtel allein verdankte, hätten, wenn nicht ſchon die Verſchiedenheit der Meinungen, doch gewiß die vielen beſondern Umſtände, die wechſelſeitige Eiferſucht und vor Allem die ſich ſtark mehrende Zahl der Chriſten die Trennung einer ſolchen Gemeinde in verſchiedene Abtheilungen veranlaſſen müſſen." Dieſe Vorſtellung glaubt Kiſt geſchichtlich documentiren zu können; zunächſt aus den apoſtoliſchen Briefen ſelbſt. In dieſer Beziehung beruft er ſich namentlich auf die öfter erwähnten (Röm. 16, 4. 5. 14. 15. 1 Cor. 16, 19. Coloſſ. 4, 15. Philem. 2, wozu un-

ſer Vf. auch noch ApG. 18, 2. 18. 19. zieht,) Hausgemeinden (ἐκκλησίαι κατ᾽ οἶκον), in denen er noch ganz vereinzelte Vereinigungen von Chriſten ſieht, dadurch veranlaßt, daß, beſonders in volkreichen Städten, die Gläubigen ſich „an einzelne ihrer mehr angeſehenen und vor andern geachteten Glaubensgenoſſen als an ihre Führer und Vorgänger näher anſchloſſen,“ und ſomit ein Zeichen des noch nicht ausgebildeten geſellſchaftlichen Zuſtandes der Chriſten derjenigen Orte, wo ſie angetroffen werden. Dabei legt er darauf ein beſondres Gewicht, daß dieſe Hausgemeinden grade an ſolchen Orten vorkommen, wo ſich die Chriſten ſeiner Meinung nach noch nicht zu einer eigentlichen Gemeinde vereinigt zu haben ſcheinen. Dieß könne man nämlich ſchon daraus mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit vermuthen, daß grade die Ueberſchriften der Briefe, die nach den Orten gerichtet ſeien, wo Hausgemeinden angetroffen würden, namentlich die nach Rom, Coloſſä [61]) und Epheſus, zum Unterſchiede von denen an die Corinthier, die Galater und die Theſſalonicher, nicht lauteten: „an die Gemeinde,“ ſondern ganz einfach: „an die Heiligen, die zu Rom, Coloſſä und Epheſus ſich aufhalten.“ Dazu paſſe dann auch ganz und gar der Beweis, der ſich aus dem Inhalte dieſer Briefe ſelbſt führen laſſe. Dieſe nämlich zeigten nicht die leiſeſte Spur davon, daß die Chriſten, für welche ſie beſtimmt waren, ſich ſchon zu einer regelmäßig eingerichteten Gemeinde vereinigt gehabt; von

---

61) Wenn Kiſt, S. 55, zu Coloſſä zwei ſ. g. Hausgemeinden nachweiſen zu können meint, außer der des Philemon (Phil. 2.) auch noch die des Nymphas (Coloſſ. 4, 15), ſo iſt dieß eine Täuſchung; denn Nymphas wohnte augenſcheinlich zu Laodicea oder in der Nähe, etwa auf dem Lande, auf keinen Fall in Coloſſä. (Ἀσπάσασθε τοὺς ἐν Λαοδικείᾳ ἀδελφοὺς καὶ Νύμφαν καὶ τὴν κατ᾽ οἶκον αὐτοῦ ἐκκλησίαν.)

einer beſtehenden allgemeinen Regierung derſelben finde ſich in jenen Briefen auch nicht das geringſte Zeichen, und ſelbſt die Namen „Aelteſte" und „Aufſeher" würden grade in ihnen nicht genannt. (S. 54—57.) Einen weiteren Beweis für die Richtigkeit ſeiner Hypotheſe meint Kiſt in der Beſchreibung zu entdecken, welche Paulus 1 Cor. 1, 10 ff. von dem Zuſtande der korinthiſchen Chriſten entwirft. Aus ihr will er erſehen, wie dieſelben in verſchiedene Geſellſchaften getheilt waren, jenachdem ſie durch die Taufe verſchiedner Apoſtel oder andrer Männer, die das Evangelium zu Korinth verkündigt hatten, zum Bekenntniſſe des Chriſtenthums gebracht oder in demſelben beſtärkt worden waren; und nun folgert er, daß auch in dieſer volkreichen Stadt die Vereinigung aller Bekenner Chriſti zu Einer Gemeinde damals mehr nur dem Namen nach als in der That vorhanden geweſen ſei, indem daſelbſt zwar nicht mehr die ungeordnete Einrichtung beſtanden habe, die in den Briefen an die Römer, an die Epheſer und an die Coloſſer zum Vorſchein komme, nichts deſto weniger aber die Chriſten immer noch in verſchiedene ſelbſtändige Geſellſchaften oder Gemeinden getheilt erſchienen. (S. 57—60.) Sein Hauptargument ſchöpft er aber aus den Ignatianiſchen Briefen. In den Gemeinden, an welche dieſe geſchrieben ſind, findet er noch ganz den eben geſchilderten Stand der Dinge, und auf ihn deutet er alle die ſich unaufhörlich wiederholenden Warnungen vor Trennungen und Spaltungen, in denen Ignatius ſich ſo ſehr gefällt. (S. 61—66.)

Es iſt uns nicht möglich geweſen uns von der Richtigkeit der eben entwickelten Vorſtellung und von der Haltbarkeit der Gründe, mit welchen ſie unterſtützt wird, zu überzeugen. Schon die Darſtellung, welche Kiſt von dem Hergange bei der Bildung der erſten Chriſtengemeinden gibt,

müſſen wir für unhiſtoriſch halten, ſelbſt wenn wir dabei mit dem Verfaſſer ausſchließlich an die großen Städte denken wollten, was doch auch nicht ſo unbedenklich ſein dürfte. Daß das Chriſtenthum an ſolche Orte gewöhnlich nicht durch Eine und dieſelbe Predigt kam, ſondern von verſchiedenen Seiten her in ſie eindrang, verſteht ſich ſchon gar nicht ſo von ſelbſt; [62]) aber auch dieſen Fall als den gewöhnlichen geſetzt, waren denn die von verſchiedenen Seiten her kommenden evangeliſchen Verkündigungen ſchon als ſolche auch einander widerſprechende? Am allerwenigſten fanden ja im Anfange ſolche ſchroffe Gegenſätze ſtatt in der Auffaſſung des Chriſtenthums. Mag auch das Evangelium an die meiſten Orte durch mehr als Einen Verkündiger gelangt ſein, ſo war doch von dieſen mehreren immer Einer der Erſte; und an den von dieſem gelegten Grund, an die von ihm verſammelte Chriſtengeſellſchaft ſchloſſen ſich gewiß, denn die Natur der Sache brachte es ſo mit ſich, die ſpäter auftretenden Evangeliſten unmittelbar an, als an den beſtimmt gegebenen Anknüpfungs- und Ausgangspunkt für ihre Miſſionsthätigkeit. Selbſt wenn ſie dabei von ganz unlauteren Motiven beſeelt geweſen und mit Bewußtſein darauf ausgegangen wären, ſich ſelbſt einen Anhang zu machen, hätte ihnen dieſer Weg als der am verſtändigſten angelegte erſcheinen müſſen. Es wäre aber die höchſte Unbilligkeit, wenn wir ſolche Eigennützigkeit der Beweggründe auch nur bei

---

62) So wäre es z. B. ein ſehr falſcher Schluß, wenn man in Kiſt's Weiſe aus dem Umſtande, daß zu Coloſſä gleichzeitig mehrere Gemeindevorſteher vorkommen, folgern wollte, das Evangelium ſei dorthin von verſchiedenen Seiten her gekommen; denn die dortigen Gemeindevorſteher waren ſämmtlich Pauliner. Und grade zu Coloſſä nimmt Kiſt (S. 55) das Beſtehen mehrerer getrennter Chriſtengeſellſchaften an.

einer bedeutenden Anzahl der erſten Boten des Evangeliums vorausſetzen wollten. Die Geſchichte ſelbſt redet einem ſolchen Verdacht gar nicht das Wort. Diejenige Verkündigung, von welcher die Bildung der Chriſtengemeinden ausging, iſt gewiß die reine geweſen; denn die Verkündigung Chriſti aus ſelbſtſüchtigen Intereſſen konnte gar nicht wohl das Erſte ſein; ſie konnte erſt dann hinzukommen, als ſich bereits ein Erfolg der chriſtlichen Miſſionsbemühungen thatſächlich herausgeſtellt, als bereits die Erfahrung die Möglichkeit, ja die Leichtigkeit ergeben hatte, mittelſt des Evangeliums über die menſchlichen Gemüther eine beherrſchende Macht auszuüben. Wenn nun vollends die Verſchiedenheit der Evangeliſten die Bildung verſchiedener gegen einander ſelbſtändiger Chriſtenvereine zur Folge gehabt haben ſoll, die nicht ſofort mit einander in Berührung gekommen, und auch nachdem ſie ſpäter einander kennen gelernt, wegen ihrer Eigenheiten getrennt von einander fortbeſtanden haben ſollen: wer mag da noch Wahrſcheinlichkeiten ſehen? Nein, in dieſer Weiſe hingen damals das chriſtliche Leben und die chriſtliche Gemeinſchaft nicht an menſchlichen Perſönlichkeiten; nicht an ihnen hatten ſie ihre Baſis, und wenn dieſelben hin und wieder auf unevangeliſche Weiſe überſchätzt wurden, ſo war dieß nicht die Regel, ſondern die Ausnahme. Dieß erkennt man ja auch ſchon daran, daß ſolche Perſonen, welche für einen weiteren Kreis von Chriſten einen Mittelpunkt bildeten, nicht ſelten den Aufenthaltsort wechſelten, ohne daß die Mitverpflanzung geſchweige denn die Auflöſung der angeblich an ſie geknüpften Chriſtenvereine davon die Folge war. Die Ueberſiedelung des Aquilas von Rom nach Epheſus iſt ein Beiſpiel dieſer Art. S. Röm. 16, 3—5. vgl. mit 1 Cor. 16, 19. ApG. 18, 1 ff. 18. 19. 26. Welche Vorſtellung iſt es aber erſt, daß in jener Zeit des erſten Feuers des Glaubens

an den Erlöſer an einem und demſelben Orte mehrere Vereinigungen von Gläubigen längere Zeit ſollen neben einander fortbeſtanden haben ohne von einander Notiz zu nehmen! Wir geſtatten uns gewiß kein unbeſonnenes Idealiſiren des Zuſtands der älteſten Chriſtengemeinden, aber das vermögen wir doch nicht, ſolche durchaus vorwiegende Elemente von Selbſtgenugſamkeit, Meinungseigenſinn, Unnachgiebigkeit und Eiferſucht in ihnen anzunehmen, wie ſie die Grundlage der Kiſt'ſchen Conſtruction ausmachen. Dieſe Factoren ſollen ſelbſt da, wo urſprünglich die Chriſten Eine Geſellſchaft bildeten, bald zerſetzend gewirkt und dieſe Einheit in eine Vielheit ſelbſtändiger Kreiſe aufgelöſt haben! Doch ſoll dabei allerdings das ſtarke Anwachſen der Zahl der Chriſten ein Hauptmoment geweſen ſein! Aber dieſes konnte nur eine Vervielfältigung der Verſammlungsorte und der gottesdienſtlichen Verſammlungen zur Folge haben, nicht eine Auflöſung der Einheit der Gemeinde. Ganz im Gegentheil je mehrere der Verſammlungen wurden, deſto mehr ſtieg das Bedürfniß, die Einheit des Gemeindeverbandes enge zuſammen zu ziehen. Ueberhaupt, laſſen wir immerhin ein Mal die Kiſt'ſche Vorſtellung von der Entſtehung der erſten Chriſtengemeinden gelten, was iſt die richtige Conſequenz derſelben? Nur dieſes, daß das dringende Bedürfniß der ſofortigen Vereinigung dieſer iſolirten und in ihrer Particularität ſich verſteifenden Chriſtencongregationen zum lebendigen Zuſammenwirken und zur ihnen ſo nothwendigen gegenſeitigen Ergänzung nur deſto deutlicher heraustritt. Eine ſolche Zuſammenfaſſung konnte aber nur durch die Einſetzung einer einheitlichen Gemeinderegierung bewerkſtelligt werden. Für dieſe ſchleunigſt zu ſorgen, wäre für die Apoſtel eine gebieteriſche Pflicht geweſen, und dieſe würden ſie gewiß nicht verabſäumt haben, ſo daß alſo auch von Kiſt's eignen

Vorausſetzungen aus die Annahme einer ganz frühen Einführung beſtimmt geordneter Gemeindeeinrichtungen und eines eigentlichen Gemeindevorſtandes unter den erſten Chriſten uns aufgenöthigt wird. Jenes Bedürfniß einer Conſtituirung der an Einem und demſelben Orte lebenden Gläubigen zur organiſirten Einheit einer äußeren Verbindung war ja wahrlich nicht etwa blos ein äußeres, ſondern in noch viel höherem Maaße auch ein inneres. Aber grade dieß bringt Kiſt gar nicht mit in Anſchlag. Und doch wie kräftig war in den erſten Chriſten — und bei der Neuheit des in Chriſto erſchienenen Lebens und dem ſchroffen Contraſte, welchen es zu dem natürlichen Leben bildete, wie es damals empiriſch gegeben war, konnte es nicht anders ſein, — das Bewußtſein um die weſentliche Identität des neuen Daſeins, zu dem ſie durch den Glauben an den Erlöſer waren wiedergeboren worden, in ihnen allen! Mit dieſem Bewußtſein war aber unmittelbar zugleich in ihnen ein mächtiger Drang und Trieb nach der Herſtellung auch einer äußeren Verbindung geſetzt, zur Manifeſtirung und Bethätigung jener inneren ſpecifiſchen Einheit und des Bewußtſeins um ſie. Alle, die durch die gleiche Gemeinſchaft mit Chriſto innerlich auf eine eigenthümliche Weiſe geeinigt waren, zu einer einzigen äußeren Geſellſchaft zuſammenzuſchließen, das war die Forderung des tiefſten Lebensdranges in den damaligen Chriſten. Eine auch nur einigermaaßen vollſtändige Ausführung derſelben war freilich unter den beſtehenden äußeren Verhältniſſen der jungen Chriſtenheit unmöglich; aber ſo weit die Gläubigen einander äußerlich erreichen konnten, ſo weit befriedigten ſie auch gewiß den inneren Trieb, ſo weit ſchaarten ſie ſich auch gewiß zu möglichſt enge geknüpften, feſt organiſirten äußeren Verbindungen zuſammen. Das neue Leben in ihnen war entſchieden in einer centraliſirenden Fun-

ction begriffen, nicht in einer particulariſirenden, wie Kiſt vorausſetzt. Daher finden wir denn auch in den apoſtoliſchen Briefen ſchon die ganz ſcharf ausgebildete Vorſtellung von der Einheit aller an Einem Orte lebenden Chriſten, von ihrem Zuſammengefaßtſein zu Einer äußeren Gemeinſchaft, d. h. zu einer Gemeinde (*ἐκκλησία*). Die korinthiſchen Chriſten betrachtet Paulus beſtimmt als Eine Gemeinde (1 Kor. 1, 2. und 2 Kor. 1, 1. beide Male: *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ*), und eben ſo die laodicenſiſchen (Coloſſ. 4, 16.: *ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ*) und die theſſalonicenſiſchen (1 Theſſ. 1, 1. und 2 Theſſ. 1, 1. beide Male: *τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων*). Vgl. auch Gal. 1, 2. Kennen die Apoſtel ſolche Gemeinden im eigentlichen Sinne des Worts, ſo kennen ſie nothwendig auch eigentlich ſo zu nennende Gemeindevorſteher. Und wer mag ſich darüber wundern, da den geſchichtlichen Nachrichten (ApG. 14, 23. vgl. auch 1 Tim. 4, 14.) zufolge ſie ſelbſt dieſe Gemeindevorſteher ausdrücklich beſtellt haben (*χειροτονήσαντες*), die alſo nicht, wie Kiſt uns überreden will, ganz abſichtslos und von ſelbſt aufgekommen ſind, aus eigner Machtvollkommenheit ſich ſelbſt in das Amt einſetzend.

Die beſonderen Beweisgründe, auf welche der ebengenannte Gelehrte ſich ſtützt, halten bei ruhiger Ueberlegung eben ſo wenig ſtand. Ein Hauptmoment ſoll in den *ἐκκλησίαις κατ᾽ οἶκον* liegen; ſie ſollen jene urſprünglichen iſolirten Chriſtenvereine ſein, die ſich auf Veranlaſſung der verſchiedenen evangeliſchen Verkündigungen bildeten. Aber dieſe ſ. g. Hausgemeinden waren ſicher nicht Gemeinden, ſondern Verſammlungen, nicht in ſich abgeſchloſſene religiöſe Geſellſchaften, ſondern gottesdienſtliche Verſammlungen, in welche die Mitglieder einer und derſelben religiöſen Geſellſchaft ſich vertheilten, und dieß gewiß auch nicht ſo, daß die Theil-

nahme an der einen dieſer Verſammlungen irgendwie von der an einer andern ausgeſchloſſen hätte. Sie waren engere Kreiſe, wie ſie ſich auf der Grundlage der natürlichen Verhältniſſe der einzelnen Gemeindeglieder bilden mußten, mochten es nun Verwandtſchafts- oder Freundſchaftsverhältniſſe ſein oder bürgerliche oder geſellſchaftliche Beziehungen, kurz erweiterte chriſtliche Familienkreiſe, in denen ſich an die Familiengemeinſchaft auch eine gottesdienſtliche Gemeinſchaft anſchloß. Grade die Stelle Röm. 16, 14. 15. (*Ἀσπάσασθε Ἀσύγκριτον, Φλέγοντα, Ἑρμῆν, Πατρόβαν, Ἑρμᾶν, καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς· ἀσπάσασθε Φιλόλογον καὶ Ἰουλίαν, Νηρέα καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ, καὶ Ὀλυμπᾶν, καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους·*), wenn man ſie mit Kiſt (S. 54), wie es allerdings das natürlichſte iſt, von ſonſt ſ. g. Hausgemeinden verſteht, läßt dieß klar erkennen. Eher hat die Behauptung einen gewiſſen Schein, daß die Inhaber dieſer Hausgemeinden urſprünglich auch die Gemeindevorſteher geweſen ſeien, nämlich jene leitenden Glieder der kleinen Chriſtengeſellſchaften vor der Fixirung wirklicher Gemeindeeinrichtungen, jene erſten Verkündiger des Evangeliums an dem betreffenden Ort oder überhaupt jene hervorragenden Perſönlichkeiten, die einen beſtimmten Kreis von Chriſten in ſeparatiſtiſcher Weiſe an ſich gebannt haben ſollen. Wäre Coloſſ. 4, 15. *αὐτῆς* (ſtatt *αὐτοῦ*) die geſicherte Lesart (Lachmann hat ſie aufgenommen), ſo hätten wir ein ſchlagendes Argument gegen dieſe Theſe; denn die Inhaberin einer *ἐκκλησία κατ᾽ οἶκον* würde doch Kiſt gewiß nicht zu einem ſolchen leitenden Mittelpunkt der Gemeinde machen wollen. Aber es mag immer ſein, daß die Inhaber der Hausverſammlungen in der Regel auch Gemeindevorſteher waren; da ſie beſonders angeſehene und eifrige Gemeindeglieder waren, ſo brachte die Natur der Sache ſelbſt dieß

mit ſich; dennoch waren ſie als ſolche gewiß nicht auch Gemeindeverſteher, und es gab gewiß auch genug Gemeindevorſteher, die keine Hausgemeinde hatten. Auch die Berufung darauf, daß die Hausgemeinden blos an ſolchen Orten ſich erwähnt fänden, wo die Chriſten ſich noch nicht zu einer eigentlichen Gemeinde ſchienen vereinigt zu haben, ſcheitert doch an Korinth, wo nach 1 Cor. 16, 15. (*Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί· οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ, ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς.*) auch eine Hausgemeinde vorzukommen ſcheint, ungeachtet dort ſchon eine beſtimmte Gemeinde, eine *ἐκκλησία*, conſtituirt war (1 Kor. 1, 2. 2 Kor. 1, 1.), die unſer Verfaſſer freilich gern als nur noch ganz ungeordnet betrachten möchte (S. 59). Aber was hilft das? Schon der erſte Anfang einer wirklichen Conſtituirung reicht ja hin, um ſeine Beweisführung zu entkräften. Weiter legt er in dieſer Beziehung ein Gewicht darauf, daß grade die Ueberſchriften derjenigen Briefe, die nach Orten gerichtet ſeien, wo wir die Hausgemeinden antreffen, nicht lauteten: „an die Gemeinde," ſondern ganz unbeſtimmt: „an die Heiligen, die zu Rom u. ſ. w. ſind." Allein dabei kann er es wieder ſelbſt nicht verhehlen (S. 56 Anm. 12), daß der Brief an die Philipper hier eine Ausnahme macht, der auch blos *τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις* (1, 1.) zugeſchrieben iſt, ungeachtet doch die philippiſchen Chriſten in demſelſelben Briefe ſchon deutlich als beſtimmt zu einer Gemeinde organiſirt erſcheinen; denn es werden ausdrücklich ihre Biſchöfe und ihre Diakonen erwähnt (ebendaſ.). In den Briefen, in welchen die Hausgemeinden zum Vorſchein kommen, ſoll ſich endlich nicht die geringſte Spur davon finden, daß ihre Leſer ſchon zu einer regelmäßig eingerichteten Gemeinde vereinigt geweſen ſeien, auch nicht das kleinſte Zei-

chen einer unter ihnen beſtehenden allgemeinen Regierung. Indeß es dürfte doch nicht ſo ausgemacht ſein, wie der Verfaſſer behauptet, daß die Stelle Röm. 12, 6 ff. das Beſtehen feſtgeordneter Gemeindeämter unter den römiſchen Chriſten nicht vorausſetze, ſondern eher einen Wink und Rath enthalte, an die Einführung ſolcher zu denken (S. 56 f.). Zudem verliert dieſe Beobachtung ihr Gewicht durch die andre, daß ein ſolches Schweigen über eigentliche Gemeindeeinrichtungen auch in Briefen an ſolche Gemeinden obwaltet, denen dieſe Einrichtungen notoriſch nicht mehr fremd waren, z. B. in dem Briefe an die Philipper. Das zweite Hauptargument Kiſt's iſt von dem Zuſtande der korinthiſchen Gemeinde hergenommen, wie er in der Beſchreibung des Paulus 1 Kor. 1, 10 ff. vorliegen ſoll. Allein in Anſehung dieſer Gemeinde verwickelt der Verfaſſer ſich in einen offenen Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Eben ihre Verhältniſſe ſollen einen Hauptbeweis für ſeine Anſicht darbieten, und doch muß er bald nachher anerkennen, daß der von ihm angenommene Stand der Dinge in ihr nicht mehr ſtattfand (S. 59). Und gewiß, gab es in der früheren apoſtoliſchen Zeit irgendwo eine wirklich einheitlich geordnete Chriſtenmeinde, ſo war es die korinthiſche Chriſtenſchaar. Unwiderleglicher noch als 1 Kor. 1, 2. und 2 Kor. 1, 1. zeugt davon die Art und Weiſe wie Paulus zu den Korinthiern von dem Blutſchänder in ihrer Mitte ſpricht (1 Kor. 5, 1 ff. 2 Kor. 1, 23 ff. K. 2, 1 ff.). Nicht einem beſondern Kreiſe derſelben macht er Vorwürfe wegen ſeiner Duldung, ſondern allen, die er als eine ungetheilte moraliſche Perſon bildend betrachtet; nicht von einer einzelnen der vermeintlich unter ihnen beſtehenden Geſellſchaften fordert er ſeine Ausſtoßung, ſondern von ihrer Geſammtheit. Noch kürzer können wir uns des dritten und letzten Hauptarguments entledigen, das die Igna-

tianiſchen Briefe darreichen ſollen. Da wir nämlich im folgenden Hauptſtück von einem andern Geſichtspunkt aus auf die eigentliche Bedeutung der von Kiſt angezogenen Aeußerungen des Ignatius werden einzugehen haben, ſo können wir uns hier darauf beſchränken, auf Baur's Urtheil 53) hinzuweiſen, der die Haltungsloſigkeit jenes Beweiſes offen einräumt, ungeachtet er in Anſehung des dadurch zu unterſtützenden Satzes auf Kiſt's Seite ſteht.

§. 27.

Wie nun aus dem N. T. ſelbſt die Einerleiheit der darin vorkommenden ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι und die entſchiedene Analogie 54) dieſer doppelnamigen Beamten mit den nachmaligen eigentlichen Presbyteren feſt ſteht: ſo wird das gleiche auch von den einſichtsvollſten Lehrern der alten Kirche, 55) ſogar noch in ziemlich ſpäter Zeit, unumwunden

53) „Wenn nun aber Kiſt einen Hauptbeweis für dieſe Anſicht" (von dem anfänglichen getheilten Zuſtand der chriſtlichen Gemeinden) „in den Briefen des Ignatius zu finden glaubt, und was in ihnen zur Warnung vor Spaltungen und zur Empfehlung der Eintracht und Einigkeit und insbeſondre des engen Anſchließens an den Biſchof geſagt iſt, auf Trennungen beziehen will, die nicht in der Verſchiedenheit der Meinungen ihren Grund hatten, ſondern mit dem urſprünglichen Zuſtand der Gemeinde in genauſter Verbindung ſtanden, ſo ſcheint mir dieß nicht auf die gleiche Weiſe begründet, da die Urſache der Spaltungen, vor welchen dieſe Briefe warnen, vielmehr in den Häretikern liegen muß, welche dieſe Briefe zu einem Hauptgegenſtand ihrer Aufmerkſamkeit machen." a. a. O. S. 84 f.

54) Nämlich mit der ſchon oben, S. 176 f., ausgeſprochenen Reſtriction. Dazu kommt dann auch noch die andre, welche erſt weiter unten klarer werden wird, daß die jetzigen Presbyter-Epiſkopen bloße Gemeindebeamten waren, die nachmaligen Presbyteren aber Kirchenbeamten. Freilich eine radikale Differenz.

55) Des Ketzers Aerius gar nicht ein Mal zu gedenken, der ſich für die von ihm behauptete Gleichheit der Biſchöfe und der Presbyteren ausdrücklich auch darauf berief, daß im N. T. die Namen

anerkannt. Ein wirklich neues geſchichtliches Zeugniß für die urſprüngliche Identität der Epiſkopen und der Presbyteren darf man zwar in jener Zuſtimmung der Kirchenväter nicht ſehen wollen, denn ſie gründet ſich bei ihnen unverkennbar nicht auf den Beſitz einer beſtimmten hiſtoriſchen Kunde über den fraglichen Punkt, [56]) abgeſehen von den im N. T. vorfindlichen Daten, ſondern lediglich auf die Ergebniſſe ihrer Exegeſe dieſer letzteren; [57]) aber eben hiermit iſt ſie doch zugleich eine ſchlagende Beſtätigung der von uns

---

ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος ſynonym ſeien. S. Epiphan., Adv. Haeres., Haer. LXXV. (al. LVI. s. LXXVI.), Aërianor. § 3. p. 906 sq. § 5. p. 908. Tom. I. Opp. ed. Petav., Colon. 1682.

56) Höchſtens könnte dieß bei dem Römiſchen Clemens der Fall ſein, der Ep. I. ad Corinth. § 42. p. 171 sq., indem er erzählt, wie die Apoſtel bei ihrer Verkündigung des Evangeliums die infolge derſelben entſtehenden erſten Chriſtengemeinden geordnet und ihnen Gemeindebeamten gegeben, nur zwei Gattungen dieſer letzteren aufführt, und zwar unter den Namen ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι. Seine Worte ſind: *Παραγγελίας οὖν λαβόντες* (scl. οἱ Ἀπόστολοι) *καὶ πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ πιστωθέντες τῷ λόγῳ τοῦ Θεοῦ, μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου ἐξῆλθον εὐαγγελιζόμενοι, τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι. Κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, ὡς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν. Καὶ τοῦτο οὐ καινῶς· ἐκ γὰρ δὴ πολλῶν χρόνων ἐγέγραπτο περὶ ἐπισκόπων καὶ διακόνων. Οὕτως γάρ που λέγει· Καταστήσει τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ, καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει.* Die Beziehung auf dieſe Stelle (Jeſaj. 60, 17.) iſt der Grund, weshalb Clemens den Ausdruck ἐπίσκοποι gebraucht, nicht den πρεσβύτεροι. (Die LXX überſetzten übrigens: *καὶ δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ, καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ.*) Aber auch abgeſehen davon iſt es ſehr in der Ordnung, daß er die Gemeindevorſteher hier mit dem nomen officii nennt, nicht mit dem nomen honoris. Ueberdieß ſpricht er von der Thätigkeit der Apoſtel unter den Heiden (*ἐξῆλθον εὐαγγελιζόμενοι*). S. unten § 28.

57) Dieß muß allerdings Möhler'n (Die Einheit in der Kirche, S. 205) eingeräumt werden.

behaupteten Unvermeidlichkeit der oben aus jenen neuteſtamentlichen Stellen hergeleiteten Reſultate für jeden nur einigermaaßen unbefangenen Leſer; denn jene Kirchenſchriftſteller, auf die wir uns hier beziehen, kamen bei ihrem zuverſichtlichen Glauben an die apoſtoliſche Inſtitution des Episkopats wirklich befangen genug zur Leſung des N. Ts. [58]) Vor allen andern iſt hier Hieronymus zu nennen, wegen der Genauigkeit, mit der er die in Rede ſtehende Behauptung nach ihren Gründen erörtert, und der Beharrlichkeit, mit welcher er bei den mannichfachſten Gelegenheiten immer wieder auf ſie zurückkommt. [59]) In ſeinem Commentarius

58) Die exegetiſche Verlegenheit, in welche die befangeneren unter den Kirchenvätern hier gerathen, kommt auf recht eclatante Weiſe bei dem Epiphanius zum Vorſchein in ſeiner Bekämpfung der oben angeführten Behauptung des Aerius. Er hilft ſich hier (Haer. LXXV. § 5. p. 908.) folgendermaaßen: *Οὐκ οἶδεν ὁ τὴν ἀκολουθίαν τῆς ἀληθείας ἀγνοήσας, καὶ ἱστορίας βαθυτάτας μὴ ἐντυχών, ὅτι νέου ὄντος τοῦ κηρύγματος πρὸς τὰ ὑποπίπτοντα ἔγραφεν ὁ ἅγιος ἀπόστολος. Ὅπου μὲν ἦσαν ἐπίσκοποι ἤδη κατασταθέντες, ἔγραφεν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις. Οὐ γὰρ πάντα εὐθὺς ἠδυνήθησαν οἱ ἀπόστολοι καταστῆσαι· πρεσβυτέρων γὰρ ἐγίνετο χρεία καὶ διακόνων· διὰ γὰρ τῶν δύο τούτων τὰ ἐκκλησιαστικὰ δύναται πληροῦσθαι. ὅπου δὲ οὐχ εὑρέθη τις ἄξιος ἐπισκοπῆς, ἔμεινεν ὁ τόπος χωρὶς ἐπισκόπου· ὅπου δὲ γέγονε χρεία, καὶ ἦσαν ἄξιοι ἐπισκοπῆς, κατεστάθησαν ἐπίσκοποι. πλήθους δὲ μὴ ὄντος οὐχ εὑρέθησαν ἐν αὐτοῖς πρεσβύτεροι κατασταθῆναι, καὶ ἠρκέσθησαν ἐπὶ τῷ κατὰ τόπον μόνῳ ἐπισκόπῳ. Ἄνευ δὲ διακόνου ἐπίσκοπον ἀδύνατον εἶναι· καὶ ἐπεμελήσατο ὁ ἅγιος ἀπόστολος διακόνους εἶναι τῷ ἐπισκόπῳ διὰ τὴν ὑπηρεσίαν, οὕτω τῆς ἐκκλησίας λαβούσης τὰ πληρώματα τῆς οἰκονομίας. Οὕτω καὶ ἐκεῖνο καιροῦ ἦσαν οἱ τόποι. Καὶ γὰρ ἕκαστον πρᾶγμα οὐκ ἀπαρχῆς τὰ πάντα ἔσχεν, ἀλλὰ προβαίνοντος τοῦ χρόνου τὰ πρὸς τελείωσιν τῶν χρειῶν κατηρτίζετο.* Dieſer leztere Satz wird nun noch weitläuftig ausgeführt durch eine Hinweiſung auf die allmälige Ausbildung der altteſtamentlichen Inſtitute. Zu dieſer confuſen Stelle iſt Salmaſius zu vergleichen, l. c. p. 101—112.

59) Durch ſo leichte Bemerkungen wie die Möhler's, a. a. O. S. 204. 205 f., läßt ſich die Beweiskraft der Erklärungen des Hieronymus nicht niederſchlagen. Uebrigens iſt über die hieronymia-

in Epistolam ad Titum, cp. 1. ſchreibt er (zu V. 7), p. 197 Tom IX. Opp. ed. Tribbechovii, Francof. ad Moen. et Lips. 1684: Idem est ergo Presbyter qui Episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, et diceretur in populis: *Ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem Cephae*, communi Presbyterorum consilio Ecclesiae gubernabantur. Postquam autem unus quisque eos, quos baptizaverat, suos putabat esse, non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de Presbyteris electus superponeretur ceteris, ad quem omnis Ecclesiae cura pertineret, ut schismatum semina tollerentur. Putat aliquis, non Scripturarum, sed nostram esse sententiam, Episcopum et Presbyterum unum esse, et aliud aetatis, aliud esse nomen officii, relegat Apostoli ad Philippenses verba dicentis: *Paulus et Timotheus, servi Iesu Christi, omnibus sanctis in Christo Iesu, qui sunt Philippis, cum Episcopis et Diaconis, gratia vobis et pax*, et reliqua. Philippi una est urbs Macedoniae, et certe in una civitate plures, ut nuncupantur, Episcopi esse non poterant; sed quia eosdem Episcopos illo tempore quos et Presbyteros adpellabant, propterea indifferenter de Episcopis quasi de Presbyteris est locutus. Adhuc hoc alicui videatur ambiguum, nisi altero testimonio comprobetur. In Actibus Apostolorum scriptum est, quod cum venisset Apostolus Miletum, emiserit Ephesum, et vocaverit Presbyteros Ecclesiae eiusdem, quibus postea inter cetera sit locutus: *Attendite vobis et omni gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit Episcopos, pascere Ecclesiam Domini, quam acquisivit per sanguinem suum.* Et hic diligentius observate, quomodo unius civitatis Ephesi Presbyteros vocans, postea eosdem Episcopos dixerit. Si quis vult recipere eam epistolam, quae sub nomine Pauli ad Hebraeos scripta est, et ibi aequa-

---

niſchen Stellen zu vergleichen Salmasius, De Episcop. et Presb. p. 112–128. 131–133.

liter inter plures Ecclesiae cura dividitur, siquidem ad plebem scribit: *Parete principibus vestris et subiecti estote, ipsi enim sunt, qui vigilant pro animabus vestris, quasi rationem reddentes, ne suspirantes hoc faciant, siquidem hoc inutile vobis est.* Et Petrus, qui ex fidei firmitate nomen accepit, in epistola sua loquitur dicens: *Presbyteros ergo in vobis obsecro Compresbyter et testis Christi passionum, qui et eius gloriae, quae in futuro revelanda est, socius sum, pascite eum, qui in vobis, gregem Domini, non quasi cum necessitate, sed voluntarie.* Haec propterea, ut ostenderemus, apud veteres eosdem fuisse Presbyteros quos et Episcopos, paulatim vero, ut dissensionum plantaria evellerentur, ad unum omnem sollicitudinem esse delatam. Sicut ergo Presbyteri sciunt, se ex Ecclesiae consuetudine ei, qui sibi praepositus fuerit, esse subiectos, ita Episcopi noverint, se magis consuetudine quam dispositionis Dominicae veritate Presbyteris esse maiores, et in commune debere Ecclesiam regere, imitantes Moysen, qui cum haberet in potestate solus praeesse populo Israel, septuaginta elegit, cum quibus populum iudicaret. Ganz übereinſtimmend hiermit erklärt ſich derſelbe Kirchenvater Ep. 85., ad Evagrium (in den neueren Ausgg. richtiger ad Evangelum), p. 220 sq. Tom. II: Legimus in Esaia; *Fatuus fatua loquetur.* Audio quendam in tantam erupisse vecordiam, ut Diaconos Presbyteris, id est Episcopis, anteferret. Nam cum Apostolus perspicue doceat, eosdem esse Presbyteros quos Episcopos, quid patitur mensarum et viduarum minister, ut supra eos se tumidus efferat, ad quorum preces Christi corpus sanguisque conficitur? Quaeris auctoritatem? Audi testimonium. *Paulus et Timotheus, servi Iesu Christi, omnibus sanctis in Christo Iesu, qui sunt Philippis, cum Episcopis et Diaconis.* Vis et aliud exemplum? In Actibus Apostolorum ad unius Ecclesiae sacerdotes ita Paulus loquitur: *Attendite vobis et*

cuncto gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit Episcopos, ut regeretis Ecclesiam Domini, quam acquisivit sanguine suo. Ac ne quis contentiose in una Ecclesia plures Episcopos fuisse contendat, audi et aliud testimonium, in quo manifestissime comprobatur, eundem esse Episcopum atque Presbyterum. *Propter hoc reliqui te in Creta, ut, quae deerant, corrigeres, et constitueres Presbyteros per civitates, sicut et ego tibi mandavi. Si quis est sine crimine, unius uxoris vir, filios habens fideles, non in accusatione luxuriae, aut non subditos. Oportet enim Episcopum sine crimine esse, quasi Dei dispensatorem.* Et ad Timotheum: *Noli negligere gratiam, quae in te est, quae tibi data est prophetiae, per impositionem manuum Presbyterii.* Sed et Petrus in prima epistola: *Presbyteros,* inquit, *in vobis precor compresbyter et testis passionum Christi et futurae gloriae, quae revelanda est, particeps, regere gregem Christi, et inspicere non ex necessitate, sed voluntarie iuxta Deum.* Quod quidem graece significantius dicitur ἐπισκοποῦντες, id est superintendentes, unde et nomen Episcopi tractum est. Parva tibi videntur tantorum virorum testimonia? Clangat tuba evangelica, filius tonitrui, quem Iesus amavit plurimum, qui de pectore salvatoris doctrinarum fluenta potavit: *Presbyter electae Dominae et filiis eius, quos ego diligo in veritate.* Et in alia epistola: *Presbyter Caio carissimo, quem ego diligo in veritate.* Quod autem postea unus electus est, qui ceteris praeponeretur, in schismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi Ecclesiam rumperet. Nam Alexandriae a Marco Evangelista usque ad Heraclam et Dionysium Episcopos Presbyteri semper unum ex se electum in excelsiori gradu collocatum Episcopum nominabant, quomodo si exercitus Imperatorem faciat, aut Diaconi eligant de se quem industrium noverint et Archidiaconum vocent. Quid enim facit excepta ordinatione Episcopus, quod

Presbyter non faciat? Und nach einer Weiſe, p. 221: Presbyter et Episcopus aliud aetatis, aliud dignitatis est nomen. Unde et ad Titum et ad Timotheum de ordinatione Episcopi et Diaconi dicitur, de Presbyteris omnino reticetur, quia in Episcopo et Presbyter continetur. Endlich kommt hierzu noch eine dritte Stelle: Ep. 83, ad Oceanum, p. 215, Tom. II.: In utraque epistola (dem erſten Briefe an den Timotheus und dem an den Titus) sive Episcopi sive Presbyteri (quamquam apud veteres iidem Episcopi et Presbyteri fuerint, quia illud nomen dignitatis est, hoc aetatis,) iubentur monogami in clerum eligi. An den Hieronymus mag der ſ. g. Ambroſiaſter ſich anreihen. In dem Commentar. in Ep. ad Ephes. (zu K. 4, 11.), p. 239. T. III. ſchreibt dieſer, indem er mit der Nachweiſung des Satzes beſchäftigt iſt, daß in der erſten apoſtoliſchen Zeit die kirchlichen Einrichtungen vielfach andre geweſen ſeien als ſpäterhin: [59 b]) Nam et Timotheum Presbyterum a se creatum Episcopum vocat, quia primum Presbyteri Episcopi appellabantur, ut recedente uno sequens ei succederet. Denique apud Egyptum Presbyteri consignant, si praesens non sit Episcopus. Sed quia coeperunt sequentes Presbyteri indigni inveniri ad primatus tenendos immutata est ratio prospiciente Concilio, ut non ordo sed meritum crearet Episcopum, multorum sacerdotum iudicio constitutum, ne indignus temere usurparet, et esset multis scandalum. Vgl. auch die andre Stelle Comm. in Ep. I. ad Timoth. (zu K. 3, 10.), p. 272 T. III: Post Episcopum tamen Diaconi ordinationem subiicit. Quare? nisi quia Episcopi et Presbyteri una ordinatio est? Uterque enim sacerdos est, sed Episcopus primus est; ut omnis Episcopus Presbyter sit, non omnis Presbyter Episcopus; hic enim Episcopus est, qui inter

---

59 b) Den Anfang der Stelle ſ. oben S. 157 f.

Presbyteros primus est. Denique Timotheum Presbyterum ordinatum significat; sed quia ante se alterum non habebat, Episcopus erat. Unde et quemadmodum Episcopum ordinet ostendit. Neque enim fas erat aut licebat, ut inferior ordinaret maiorem; nemo enim tribuit quod non accepit. Auffallend ſtimmt mit dieſen letzteren Aeußerungen überein folgende Stelle der wahrſcheinlich auf denſelben Verfaſſer, muthmaaßlich den römiſchen Diakonus Hilarius, zurückzuführenden, fälſchlich dem Auguſtinus beigelegten Quaestiones Veteris et Novi Testamenti, Quaest. 101, p. 77 [60]) (in der Antwerpner Benedictiner-Ausg. der Opp. Augustini im Appendix zu Tom. III. P. II): Presbyterum autem intelligi Episcopum probat Paulus Apostolus, quando Timotheum, quem ordinavit Presbyterum instruit, qualem debeat creare Episcopum. Quid est enim Episcopus nisi primus Presbyter, hoc est summus sacerdos? Denique non aliter quam Compresbyteros hic vocat et consacerdotes suos.[61]) Numquid et ministros Condiaconos suos dicit Episcopus? Non utique, quia multo inferiores sunt, et turpe est, iudicem dicere primicerium. Nam in Alexandria et per totam Aegyptum, si desit Episcopus, consecrat (Ms. Colbert.: consignat) Presbyter. Auch die Coryphäen der griechiſchen Exegeten ſtimmen ein, inſoweit wenigſtens, daß ſie anerkennen, wie im N. T. die Namen *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* den nämlichen Perſonen beigelegt werden, und daß dieſe Perſonen, nach dem ſpäteren Sprachgebrauch zu reden, Presbyteren waren, nicht Biſchöfe;

---

60) Der Vf. iſt nämlich in dieſer Quaestio damit beſchäftigt, die Behauptung eines gewiſſen Falcidius, wie es ſcheint eines römiſchen Diakonus, zu widerlegen, daß die Diakonen ihrem ordo nach den Presbyteren gleich ſtünden oder vielmehr über ihnen. Es iſt ganz dieſelbe Theſis, welche Hieronymus in dem Briefe an den Evagrius (oder richtiger Evangelus, Ep. 85,) bekämpft.

61) Wahrſcheinlich eine Beziehung auf Phil. 1, 1 nach der Lesart *συνεπισκόποις καὶ διακόνοις*.

denn übrigens nehmen ſie an, daß es auch in der Zeit, aus der die neuteſtamentlichen Briefe herſtammen, außer und über jenen Presbyter-Episkopen ſchon wirkliche Biſchöfe gegeben habe, nur unter einem andern Namen (nämlich dem *ἀπόστολοι*). Chryſoſtomus, Hom. I. in Ep. ad Philipp. p. 194 sq. T. XI. Montf.,[62]) indem er die Worte Phil. 1, 1.: *σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις* (die er *συνεπισκόποις καὶ διακόνοις* zu leſen ſcheint,) commentirt, ſchreibt: *Συνεπισκόποις καὶ διακόνοις. τί τοῦτο; μιᾶς πόλεως πολλοὶ ἐπίσκοποι ἦσαν; Οὐδαμῶς· ἀλλὰ τοὺς πρεσβυτέρους οὕτως ἐκάλεσε· τότε γὰρ τέως ἐκοινώνουν τοῖς ὀνόμασι, καὶ διάκονος ὁ ἐπίσκοπος ἐλέγετο. Διὰ τοῦτο γράφων καὶ Τιμοθέῳ ἔλεγε· τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον, ἐπισκόπῳ ὄντι. ὅτι γὰρ ἐπίσκοπος ἦν, φησὶ πρὸς αὐτὸν χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει· καὶ πάλιν· ὃ ἐδόθη σοι μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου· οὐκ ἂν δὲ πρεσβύτεροι ἐπίσκοπον ἐχειροτόνησαν. Καὶ πάλιν πρὸς Τίτον γράφων φησί· τούτου χάριν κατέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην· εἴ τις ἀνέγκλητος, μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ· ἃ περὶ τοῦ ἐπισκόπου φησί. Καὶ εἰπὼν ταῦτα εὐθέως ἐπήγαγε· δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι, ὡς Θεοῦ οἰκονόμον, μὴ αὐθάδη. Ὅπερ οὖν ἔφην, καὶ οἱ πρεσβύτεροι τὸ παλαιὸν ἐκαλοῦντο ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι τοῦ Χριστοῦ, καὶ οἱ ἐπίσκοποι πρεσβύτεροι· ὅθεν καὶ νῦν πολλοὶ συμπρεσβυτέρῳ ἐπίσκοποι γράφουσι, καὶ συνδιακόνῳ. λοιπὸν δὲ τὸ ἰδιάζον ἑκάστῳ ἀπονενέμηται ὄνομα, ὁ ἐπίσκοπος καὶ ὁ πρεσβύτερος.* Vgl. auch Hom. XI. in Ep. I. ad Timoth. p. 604 Tom. XI, wo es zu 1 Tim. 3, 8. heißt: *Διαλεγόμενος περὶ ἐπισκόπων, καὶ χαρακτηρίσας αὐτοὺς, καὶ εἰπὼν τίνα μὲν ἔχειν, τίνων δὲ ἀπέχεσθαι χρὴ, καὶ τὸ τῶν πρεσβυτέρων τάγμα ἀφεὶς, εἰς τοὺς διακόνους μετεπήδησε. Τί δήποτε; ὅτι οὐ πολὺ μέσον αὐτῶν καὶ τῶν ἐπισκόπων. Καὶ γὰρ καὶ αὐτοὶ*

---

62) Vgl. über dieſe Stelle Salmasius, l. c. p. 82–100.

διδασκαλίαν εἰσὶν ἀναδεδεγμένοι καὶ προστασίαν τῆς ἐκκλησίας· καὶ ἃ περὶ ἐπισκόπων εἶπε, ταῦτα καὶ πρεσβυτέροις ἁρμόττει· τῇ γὰρ χειροτονίᾳ μόνῃ ὑπερβεβήκασι καὶ τούτῳ μόνον δοκοῦσι πλεονεκτεῖν τοὺς πρεσβυτέρους. Die Vorſtellung des Chryſoſtomus ſpricht noch deutlicher Theodoret aus. Eine Hauptſtelle aus ſeiner Feder iſt Interpret. Ep. ad Philipp. p. 445 sq. Tom. III. ed. Halens., wo er zu Phil. 1, 1. folgende Bemerkungen macht: *Πᾶσι τὰ κατ' αὐτὸν ἐπιστέλλει, τοῖς δὲ τῆς ἱερωσύνης ἠξιωμένοις καὶ τοῖς ἀπὸ τούτων ποιμαινομένοις. ἁγίους γὰρ τοὺς τοῦ βαπτίσματος ἀξιωθέντας ὠνόμασεν, ἐπισκόπους δὲ τοὺς πρεσβυτέρους καλεῖ, ἀμφότερα γὰρ εἶχον κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τὰ ὀνόματα. Καὶ τοῦτο ἡμᾶς καὶ ἡ τῶν Πράξεων ἱστορία διδάσκει. Εἰρηκὼς γὰρ ὁ μακάριος Λουκᾶς, ὡς εἰς τὴν Μίλητον τοὺς Ἐφεσίων μετεπέμψατο πρεσβυτέρους ὁ θεῖος ἀπόστολος, λέγει καὶ τὰ πρὸς αὐτοὺς εἰρημένα· προσέχετε γάρ φησιν ἑαυτοῖς καὶ παντὶ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς ἔθετο τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ· καὶ τοὺς αὐτοὺς καὶ πρεσβυτέρους καὶ ἐπισκόπους ὠνόμασεν. Οὕτω καὶ ἐν τῇ πρὸς τὸν μακάριον Τίτον ἐπιστολῇ· διὰ τοῦτο κατέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην. Καὶ εἰπὼν ὁποίους εἶναι χρὴ τοὺς χειροτονουμένους ἐπήγαγε· δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι, ὡς Θεοῦ οἰκόνομον. Καὶ ἐνταῦθα δὲ δῆλον τοῦτο πεποίηκε· τοῖς γὰρ ἐπισκόποις τοὺς διακόνους συνέζευξε, τῶν πρεσβυτέρων οὐ ποιησάμενος μνήμην· ἄλλως τε οὐδὲ οἷόν τε ἦν πολλοὺς ἐπισκόπους μίαν πόλιν ποιμαίνειν· ὡς εἶναι δῆλον ὅτι τοὺς μὲν πρεσβυτέρους ἐπισκόπους ὠνόμασε. Τὸν δέ γε μακάριον Ἐπαφρόδιτον ἐν αὐτῇ τῇ ἐπιστολῇ ἀπόστολον αὐτῶν κέκληκεν· ὑμῶν γάρ φησιν ἀπόστολον καὶ συνεργὸν τῆς χρείας μου. Σαφῶς τοίνυν ἐδίδαξεν, ὡς τὴν ἐπισκοπικὴν οἰκονομίαν αὐτὸς ἐπεπίστευτο ἔχων ἀποστόλου προσηγορίαν.* Dazu kommt aus der nämlichen Auslegungsſchrift die Bemerkung zu K. 2, 25., p. 459, wo Theodoret über den Epaphrodit ſich ſo äu-

ſert: *Πολλὰ καὶ τούτου* (des Epaphroditus) *κατορθώματα διεξῆλθεν* (Paulus), *οὐκ ἀδελφὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ συνεργὸν καὶ συστρατιώτην ἀποκαλέσας. Ἀπόστολον δὲ αὐτὸν κέκληκεν αὐτῶν ὡς τὴν ἐπιμέλειαν αὐτῶν ἐμπεπιστευμένον· ὡς εἶναι δῆλον ὅτι ὑπὸ τοῦτον ἐτέλουν οἱ ἐν τῷ προοιμίῳ κληθέντες ἐπίσκοποι, τοῦ πρεσβυτερίου δηλονότι τὴν τάξιν πληροῦντες.* Die andre Hauptſtelle aber iſt Interpret. Ep. I. ad Timoth. p. 652 Tom. III.,[63] wo wir auf Veranlaſſung von 1 Tim. 3, 1. leſen: *Ἐπίσκοπον δὲ ἐνταῦθα τὸν πρεσβύτερον λέγει, ὡς τὴν πρὸς Φιλιππησίους ἐπιστολὴν ἑρμηνεύοντες ἀπεδείξαμεν. Ῥᾴδιον δὲ τοῦτο καὶ ἐντεῦθεν μαθεῖν· μετὰ γὰρ τοὺς ἐπισκοπικοὺς νόμους τοὺς τοῖς διακόνοις προσήκοντας γράφει, τοὺς πρεσβυτέρους παραλιπών. Ἀλλ', ὅπερ ἔφην, τοὺς αὐτοὺς ἐκάλουν ποτὲ πρεσβυτέρους καὶ ἐπισκόπους, τοὺς δὲ νῦν καλουμένους ἐπισκόπους ἀποστόλους ὠνόμαζον. Τοῦ δὲ χρόνου προϊόντος, τὸ μὲν τῆς ἀποστολῆς ὄνομα τοῖς ἀληθῶς ἀποστόλοις κατέλιπον, τὴν δὲ τῆς ἐπισκοπῆς προσηγορίαν τοῖς πάλαι καλουμένοις ἀποστόλοις ἐπέθεσαν. Οὕτω Φιλιππησίων ἀπόστολος ὁ Ἐπαφρόδιτος ἦν κ. τ. λ.* Und auch in der ſpäteren Zeit iſt der griechiſchen Kirche dieſe Einſicht nicht ganz verloren gegangen. Als Belag mag folgende Stelle eines unedirten griechiſchen Scholiaſten zur Apoſtelgeſchichte dienen, die Salmaſius (De Episcop. et Presb., p. 13) mittheilt: *Ἐπειδὴ λανθάνει τοὺς πολλοὺς ἡ συνήθεια, μάλιστα τῆς καινῆς διαθήκης, τοὺς ἐπισκόπους πρεσβυτέρους ὀνομάζουσα καὶ τοὺς πρεσβυτέρους ἐπισκόπους, σημειωτέον τοῦτο ἐντεῦθεν* (aus ApG. 20, 17.) *καὶ ἐκ τῆς πρὸς Τίτον ἐπιστολῆς, ἔτι δὲ καὶ πρὸς Φιλιππησίους καὶ ἐκ τῆς πρὸς Τιμόθεον πρώτης. Ἐκ μὲν οὖν τῶν Πράξεων ἐντεῦθεν ἐστὶ πεισθῆναι περὶ τούτου, γέγραπται γὰρ οὕτως· Ἐκ δὲ τῆς Μιλήτου πέμψας εἰς*

---

63) Vgl. über dieſe Stelle Salmasius, l. c. p. 29—82.

Ἔφεσον μετεκαλέσατο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας. Καὶ οὐκ εἴρηκε τοὺς ἐπισκόπους. εἶτα ἐπιφέρει· ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν. Ἐκ δὲ τῆς πρὸς Τίτον ἐπιστολῆς· Καταστήσεις κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην. Ἐκ δὲ τῆς πρὸς Φιλιππησίους· Τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις συνεπισκόποις καὶ διακόνοις. Οἶμαι δέ, ὅτι ἐκ τῆς προτέρας πρὸς Τιμόθεον ἀναλογισάμενος τοῦτο ἐκλαβεῖν· εἴ τις γάρ, φησι, τῆς ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ. δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίληπτον εἶναι. Ebenſo wenig der abendländiſchen Kirche des Mittelalters, in welcher noch zahlreiche und zum Theil gewichtvolle Stimmen die urſprüngliche Identität der Biſchöfe und der Presbyteren anerkannt haben.[64] Selbſt Gratian hat die oben mitgetheilten Stellen des Hieronymus, zwei unter dem eignen Namen dieſes Kirchenvaters und die dritte, die Iſidorus von Sevilla ſeinen Origines (L. VII. cp. 12.) einverleibt hatte, als eine Aeußerung dieſes letzteren, in ſein Decret (P. I. Distinct. 93, c. 24, Distinct. 95, c. 5. und Distinct. 21, c. 1.) aufgenommen.

§ 28.

Noch Ein Mal alſo: Die Namen *ἐπίσκοπος* und *πρεσβύτερος* bezeichneten urſprünglich dieſelben Gemeindevorſteher. Aber deshalb coincidiren doch die Bedeutungen dieſer beiden Benennungen nicht ſchlechthin; ſie beziehen ſich vielmehr auf zwei verſchiedene Seiten eines und deſſelben Amts. Ihr Verhältniß zu einander hat man ſich wohl am richtigſten in folgender Weiſe vorzuſtellen.[65] Wahrſcheinlich ging die Anſtellung chriſtlicher Gemeindevorſteher von der Gemeinde

---

64) Zuſammengeſtellt bei Gieſeler, K. G. I. S. 96 f. d. 2. A.

65) Vgl. Schöne, Geſchichtsforſchungen über die kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen der Chriſten, I. S. 247—249.

zu Jeruſalem aus, in welcher wir ſie auch zuerſt erwähnt finden (ſ. oben). Das Vorbild, welches hier bei ihrer Inſtitution den Apoſteln vorſchwebte, waren die jüdiſchen זְקֵנִים; daher war es natürlich, daß ihnen auch der gleiche Name beigelegt wurde, der Name „Aelteſte," πρεσβύτεροι. Dieſe Benennung iſt ſicher älter als die andre ἐπίσκοποι, ja die urſprüngliche. In den Gemeinden der Judenchriſten behielt man dieſelbe wohl auch bis zur Einführung des eigentlichen Episkopats unverändert als die ausſchließliche bei, da gar keine Veranlaſſung eintrat, von derſelben abzugehen. Bei den unter den Judenchriſten wirkenden Apoſteln Petrus (1 Br. 5, 1. vgl. 5.) und Jacobus (5, 14.) iſt daher immer nur von πρεσβυτέροις die Rede, nie von ἐπισκόποις.[66] Vgl. auch Off. 4, 4. 10. K. 5, 6. 8. 11. 14. K. 7, 11. 13. K. 11, 16. K. 14, 3. K. 19, 4. Anders dagegen waren die Verhältniſſe in den aus Heidenchriſten ſich bildenden Gemeinden geſtellt. Auch ſie konnten eines Vorſtands nicht entrathen, und ihre Stifter gaben ihnen daher einen ſolchen nach dem Muſter der in der jeruſalemiſchen Muttergemeinde bereits beſtehenden Einrichtung. Aber in dieſen heidenchriſtlichen Gemeinden den Vorſtehern denſelben Amtstitel πρεσβύτεροι zu geben, konnte nicht wohl als angemeſſen erſcheinen. Dieſer Name, ſo geläufig er auch den Juden war, ſtand in keiner Beziehung zu demjenigen bürgerlichen Inſtitute der heidniſchen römiſchen Welt, an deſſen Analogie in dieſen Gemeinden der chriſtliche Gemeindevorſtand ſich anlehnte, zu dem Decurionencollegium.[67] Trat nun vollends der Fall

---

66) Wenn 1 Petr. 2, 25. der Erlöſer ſelbſt der ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν genannt wird, ſo ſteht dieß mit der im Texte ausgeſprochenen Behauptung nicht im Widerſpruch.

67) Ausnahmsweiſe werden freilich auch von den Decurionencollegien und den einzelnen Decurionen die Namen Senatus und Senator

ein, (der der Natur der Sache nach ſehr häufig eintreten mußte, zumal bei der Kleinheit der erſten Chriſtengemeinden aus den Heiden,) daß diejenigen Perſonen, denen das Vorſteheramt übertragen wurde, gar nicht ein Mal höher bejahrt waren: ſo würden die Heiden es doppelt befremdlich gefunden haben, ſie mit dem ihnen ungewohnten Amtsnamen „Aelteſte" benennen zu hören. Die Wahl eines andern Namens erſchien alſo hier in der That angemeſſen, und zwar eines ſolchen, der die Beſtimmung dieſer Beamten ausdrücklicher angäbe und in dieſem Kreiſe bereits gangbar wäre. Ein Name dieſer Art bot ſich aber unmittelbar dar, der Name *ἐπίσκοπος*. Dieſer ſprach auf der einen Seite ſehr genau den eigentlichen Beruf der chriſtlichen Gemeindevorſteher aus,[68] und auf der andern Seite war er unter den Griechen als Amtstitel für mancherlei Claſſen der mit der Beaufſichtigung der öffentlichen Angelegenheiten beauftragten Verwaltungsbeamten völlig eingebürgert,[69] wes-

---

gebraucht, und zwar nicht blos von denen der italiäniſchen Städte, ſondern auch von denen in den Städten andrer Provinzen; aber dieß geſchieht immer nicht nur ausnahmsweiſe, ſondern auch mißbrauchsweiſe. S. v. Savigny, Geſch. d. R. R. im M. A., I. S. 41. 73.

68) Wie genau der Terminus *ἐπίσκοπος* dasjenige Verhältniß bezeichnet, welches man ſich in der apoſtoliſchen Zeit als das weſentliche Berufsverhältniß der chriſtlichen Gemeindevorſteher zu ihren Gemeinden dachte, erſieht man beſonders klar daraus, daß Petrus, der die Gemeindevorſteher beſtimmt *πρεσβύτεροι* nennt, doch ihren Beruf nicht treffender zu characteriſiren weis, als durch das Wort *ἐπισκοπεῖν*. (1 Petr. 5, 2.: *ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ Θεοῦ, ἐπισκοποῦντες* x, τ. λ. Vgl. auch K. 2, 25.) S. auch ApG. 20, 28.

69) So gab es z. B. in der athenienſiſchen Staatsverfaſſung öffentliche Beamten mit dem Namen *ἐπίσκοποι*. Suidas s. v. *ἐπίσκοπος* und der Scholiaſt zu Ariſtophanes, Aves v. 1023 ſchreiben wörtlich mit einander übereinſtimmend: *Οἱ παρ' Ἀθηναίων εἰς τὰς ὑπηκόους πόλεις, ἐπισκέψασθαι τὰ παρ' ἑκάστοις, πεμπόμενοι ἐπίσκοποι καὶ φύλακες ἐκαλοῦντο, οὓς οἱ Λάκωνες ἁρμοστὰς ἔλεγον.*

halb denn auch die jüdiſchen Schriftſteller die Termini ἐπίσκοπος und ἐπισκοπή häufig gebrauchen, um den Griechen diejenigen Verhältniſſe deutlich zu machen, welche im Hebräiſchen durch die Worte פְּקִיד, פָּקוּד (oder auch נוֹגֵשׂ) und פְּקֻדָּה ausgedrückt werden. [70]) Daher dürfen wir wohl annehmen, daß in den heidenchriſtlichen Gemeinden den Vorſtehern ſogleich vonvornherein eben dieſe Benennung ἐπίσκοποι beigelegt wurde, womit denn auch ſchön zuſammenſtimmt, daß ſie im N. T. grade nur bei Paulus und dem Pauliner Lucas anzutreffen iſt.

Damit war nun übrigens in dieſen Gemeinden der Gebrauch des Namens πρεσβύτερος nicht ſchlechthin ausgeſchloſſen. Galt er in ihnen auch nicht als Amtsname, ſo konnte er doch gar füglich als Ehrenname (was er ja vonvornherein zugleich war, auch bei den Juden,) in Gebrauch kommen, [71]) was um ſo näher lag, da die nämlichen Beam-

---

Jul. Pollux, Onomastic., L. VIII. cp. 8., segm. 81., p. 905 ed. Hemsterhus. ſtellt unter der Kategorie der ἄρχοντες neben einander zuſammen: ἔφορον, ἐπόπτην, ἐπίσκοπον. In einem Fragment aus der Schrift des alten römiſchen Juriſten Arcadius Chariſius de muneribus civilibus in den Digest., L. IV. Tit. 4, l. 18. § 7. heißt es: Episcopi, qui praesunt pani et ceteris venalibus rebus, quae civitatum populis ad quotidianum victum usui sunt. Weniger dürfte die Stelle Cicero's hierher gehören: ad Atticum, L. VII. Ep. 11: Vult me Pompeius esse, quem tota haec Campana et maritima ora habeat ἐπίσκοπον, ad quem delectus et summa negotii referatur. Vgl. Dougtaei Annal. Sacr. P. II. exc. 93. p. 139.

70) S. 4 Moſ. 4, 16. K. 31, 14. Richt. 9, 28. 2 Kön. 11, 16. 2 Chron. 34, 12. 17. Nehem. 11, 22. Jeſaj. 60, 17. nach der LXX. Vgl. 1 Macc. 1, 51. und Joſeph., Antiqq. Iudd. L. X. cp. 4. § 1. p. 290 Vol. II. ed. Lips.

71) Salmaſius hat alſo im Weſentlichen bereits das Richtige geſehen, wenn er l. c. p. 173 ſchreibt: Ergo Presbyteratus nomen ordinis est, Episcopatus officii, ut Senator et Consiliarius. Hinc ἐπισκοπὴν τὸ ἔργον appellat Paulus, ubi λειτουργίαν et προστασίαν τὸ ἔργον

ten, die hier ἐπίσκοποι hießen, in andern Gemeinden, den judenchriſtlichen, πρεσβύτεροι genannt wurden. Dieß erſcheint um ſo glaublicher, da wir bei den Kirchenſcribenten des zweiten und des dritten Jahrhunderts die Benennung ὁ πρεσβύτερος (oder οἱ πρεσβύτεροι) als einen Ehrennamen im Gange finden zur Bezeichnung früher und ehrwürdiger Kirchenlehrer, ganz abgeſehen davon, ob ſie Presbyteren waren oder nicht, ja ſelbſt in dem Fall, wenn ſie Biſchöfe waren. (S. unten.) War doch den heidenchriſtlichen Gemeinden die Anwendung des Namens πρεσβύτερος neben dem hier urſprünglichen ἐπίσκοπος ſchon deshalb ſehr nahe gelegt, weil man ja für die Benennung des Collegiums der Gemeindevorſteher auch in ihnen keinen andern Ausdruck beſaß als den τὸ πρεσβυτέριον (1 Tim. 4, 14.).

§ 29.

Nach Erledigung der bisher beſprochenen Hauptfrage bleibt noch die andre übrig, ob es in der apoſtoliſchen Gemeindeverfaſſung eine **doppelte Gattung** von Presbyteren (oder Episkopen) gegeben, von denen die eine

---

Graeci interpretantur. Dagegen iſt ſeine Deutung des Namens ἐπίσκοπος, p. 150—157, gezwungen. Mit **Baur** können wir auch in dieſem Punkte nur theilweiſe übereinſtimmen. „Der Vorſteher," ſchreibt er S. 82, „ſofern er für ſich oder nach ſeinem Verhältniß zu der Gemeinde, an deren Spitze er ſteht, betrachtet wird, heißt ἐπίσκοπος, als derjenige, welcher gleich einem Hirten (dieſe Vergleichung gehört weſentlich zum Begriff des ἐπίσκοπος, Vgl. ApG. 20, 28. 1 Petr. 5, 2.) die Aufſicht über die ihm anvertraute Heerde zu führen hat. Werden aber mehrere einzelnen Gemeinden vorſtehende ἐπίσκοποι zuſammengenommen und mit einem gemeinſamen Namen bezeichnet, ſo werden ſie in der Regel πρεσβύτεροι genannt." Dieß letztere, die Bemerkung über den Sprachgebrauch von πρεσβύτερος, läßt ſich nicht durchführen. Man ſehe nur, wie **Baur** mit der Stelle 1 Tim. 5, 19 ſich durchwinden muß. Dieſe Begriffsbeſtimmung hängt bei ihm übrigens mit ſeiner Anſicht von der urſprünglichen chriſtlichen Gemeindeeinrichtung (ſ. oben § 25.) zuſammen.

ausſchließlich dem Lehrgeſchäft, die andre ausſchließlich dem eigentlichen Gemeinderegiment ſich gewidmet habe. Dieß iſt nämlich die einzige Weiſe der Faſſung, in welcher die alte Streitfrage über die Exiſtenz der ſ. g. Laienälteſten in der apoſtoliſchen Zeit überhaupt einen Sinn hat. 72)

72) Die Unterſuchung dieſer Frage iſt vielfach dadurch verwirrt worden, daß man ſich den Sinn derſelben nicht ſcharf und deutlich feſtſtellte. Dazu kommt, daß ſie vonvornherein unter dem Einfluß eines Partheiintereſſes erörtert worden iſt. Die Controverſe ging nämlich von dem Wunſch der reformirten Kirche aus, das in ihr mit vielem Segen beſtehende Inſtitut der Laienälteſten ſchon in der apoſtoliſchen Gemeindeverfaſſung wieder zu finden. Nachdem Calvin (Instit. chr. Rel. L. IV. cp. 3. § 8. p. 218. T. II. ed. Thol.) das Daſein ſolcher Laienälteſten in den erſten Chriſtengemeinden behauptet, und David Blondel (De iure plebis in regimine ecclesiastico) dieſe Behauptung durch ſeinen gelehrten Verſuch einer Beweisführung für dieſelbe unterſtützt hatte, ging dieſe Anſicht in die öffentliche Meinung der presbyterianiſchen Reformirten über. Selbſt lutheriſche Gelehrte adoptirten ſie mit warmem Eifer, beſonders J. H. Böhmer in ſeinen Observationes selectae Ecclesiasticae hinter ſeiner Ausgabe des Petr. de Marca, De Concordia Sacerdotii et Imperii. Francof. a. M. 1708. fol., p. 23 sqq. und Ziegler, Verſuch einer pragmat. Geſch. d. kirchl. Verfaſſungsformen in den erſten ſechs Jahrhunderten der Kirche. Leipz. 1798, S. 29 ff. Soll nun die in Rede ſtehende Frage den Sinn haben, ob es in der apoſtoliſchen Gemeindeverfaſſung ſolche Laienälteſten gegeben habe, wie die reformirte Kirche ſie jetzt beſitzt, d. h. Presbyteren, die als nicht lehrberechtigte, nicht lehrfähige und nicht lehrende einen Gegenſatz gegen eine andre Gattung von Presbyteren bildeten, welche lehrberechtigt und lehrfähig waren und das Lehramt in der Gemeinde wirklich führten: ſo iſt ſie ohneweiteres unbedingt zu verneinen. Denn nicht minder als der Unterſchied zwiſchen Klerikern und Laien iſt auch der Unterſchied zwiſchen Lehrberechtigten und Nichtlehrberechtigten, bei der allgemeinen Lehrfreiheit, die allen erwachſenen männlichen Mitgliedern zugutekam, der apoſtoliſchen Gemeindeverfaſſung völlig fremd. Laienälteſten in dieſem Sinne ſind der Natur der Sache nach nicht denkbar vor der Fixirung des Unterſchiedes zwiſchen Klerus und Laien und der ausſchließlichen Lehrberechtigung des erſteren. Dieß iſt auch unter den reformirten Theologen den ausgezeichnetſten Forſchern nicht entgangen, namentlich hat Vitringa, De Synag. vet., L. II. cp. 2 et 3, p. 474—512, mit ſiegreicher Gründlichkeit das Phantom der apoſtoliſchen Laienälteſten aus dem Felde geſchlagen.

Fragt man nun: waren in der apoſtoliſchen Gemeinde-verfaſſung die Geſchäfte des Gemeindevorſtandes ſo unter die einzelnen (ſämmtlich lehrberechtigten) Mitglieder deſſelben vertheilt, daß dem einen Theile ausſchließlich das Geſchäft des Lehrens, dem andern ausſchließlich das der Verwaltung der mehr äußerlichen Angelegenheiten der Gemeinde übertragen war? ſo iſt unſre Antwort dieſe. Daß in einzelnen Gemeinden die Sache ſich ganz unbeabſichtigt ſo geſtaltet haben möge, dünkt uns ſehr glaublich; eine wirkliche Unterſcheidung von zwei für ſich beſtehenden Gattungen von Presbyteren können wir aber darin durchaus noch nicht ſehen, überhaupt nicht mehr als etwas rein Zufälliges. Eine ſolche beſtimmt regulirte Vertheilung der Geſchäfte erſcheint uns vielmehr in dieſer früheſten apoſtoliſchen Zeit ſchon a priori höchſt unwahrſcheinlich, bei der damals noch vorherrſchenden Unbeſtimmtheit der Formen des Geſchäftsganges und der Adminiſtration in den Chriſtengemeinden. Dieſe Unwahrſcheinlichkeit noch zu erhöhen, kommt nun auch der Umſtand hinzu, daß Paulus ausdrücklich Lehrfähigkeit als eins der Erforderniſſe angibt, auf welche bei der Wahl **aller** Presbyteren zu ſehen ſei, 1 Tim. 3, 2. (*δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον — — εἶναι — — διδακτικόν*), Tit. 1, 91. (*δεῖ τὸν ἐπίσκοπον εἶναι*) *ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πίστου λόγου, ἵνα δυνατὸς ᾖ, καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδαχῇ τῇ ὑγιαινούσῃ, καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν.*) 73) Nun

73) Auch den Timotheus ſelbſt ermahnt der Apoſtel 2 Tim. 2, 24 f.: *Δοῦλον δὲ Κυρίου οὐ δεῖ μάχεσθαι, ἀλλ᾽ ἤπιον εἶναι πρὸς πάντας, διδακτικὸν, ἀνεξίκακον, ἐν πραΰτητι παιδεύοντα τοὺς ἀντιδιατιθεμένους. κ. τ. λ.* Vollkommen ſtimmen wir ein in das Urtheil **Gabler's** in dem Programme: Examinatur Forbigeri sententia etc. Sect. II. Ien. 1812, p. 12: Concedimus haud paucos fuisse aetate Apostolorum Presbyteros, ab ipsis quidem Ecclesiis constitutos, qui **non docerent**; sed hoc improbans Paulus decrevit,

beruft man ſich freilich von der andern Seite auf eine pauliniſche Stelle, in welcher ausdrücklich zwei ſolche Gattungen von Presbyteren unterſchieden werden ſollen, die der lehrenden und die der nicht lehrenden, auf 1 Tim. 5, 17. (*Οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν,*[74] *μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ*); allein aus ihr läßt ſich gewiß nicht auf das Daſein einer beſondern Gattung von Presbyteren ſchließen, der das Lehrgeſchäft vonamtswegen **nicht** zugekommen wäre. Für den unbefangenen Leſer liegt in den Worten des Apoſtels der Nachdruck nicht ſo ſehr auf dem *ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ* als auf dem *κοπιῶντες*. Der Apoſtel will unter den Presbyteren vor allen diejenigen hochgehalten haben, die ſich ihre Amtsführung ſauer werden laſſen, und zwar näher diejenigen, welche ihren unermüdeten Fleiß vorzugsweiſe dem Lehrgeſchäft zuwenden.[75] Das einzige Zeugniß, auf welches

---

ut in posterum **omnes** Presbyteri essent *διδακτικοὶ* propter *ψευδαποστόλους* et *ψευδοδιδασκάλους*, ne horum errores ac impiae fraudes latius serperent. Quodsi igitur vel maxime largiamur, Paulum loco isto 1 Tim. 5, 17 disserere de Presbyteris **quales tum fuerint** (non quales esse deberent), omnes quidem regentes, sed non omnes docentes, tamen ex alio loco huius ipsius epistolae 1 Tim. 3, 2 intelligimus, **voluisse ac statuisse** Apostolum, ut omnes imposterum Presbyteri ad **docendum** essent idonei." Vgl. auch **denſelben**, De Episcopis primae Ecclesiae Christianae eorumque origine. Ien. 1805, p. 20—32.

74) Hierbei iſt gewiß vorzugsweiſe an eine Remuneration dieſer Aelteſten zu denken. Denn ſ. V. 18. vgl. V. 3 ff.

75) So ſcheint auch **Mack** (S. 360) die Stelle zu verſtehen. Daß ſie nicht als Beweis für die Unterſcheidung von lehrenden und regierenden Aelteſten gebraucht werden kann, das haben ſchon nachgewieſen **Vitringa**, De Synag. vet., p. 490—500, **J. H. Böhmer**, Diss. jur. Eccl. antiq. p. 395 sq. ed. 2., **Mosheim**, Comm. de reb. Chr. a. C. M., p. 126 sqq. vergl. mit Erklärung der beiden Briefe des Ap. Pauli an den Timotheum. Hamb. 1755. S. 473 ff.

die Vertheidiger der entgegengeſetzten Meinung ſich mit einem gewiſſen Schein ſtützen können, iſt folgende Bemerkung des Ambroſiaſter im Commentar. in Ep. I. ad Timoth. p. 274, zu 1 Tim. 5, 1: *Seniorem ne increpaveris, sed exhortare ut patrem etc.* Propter honorificentiam aetatis maiorem natu cum mansuetudine ad bonum opus provocandum, ut facilius suscipiat admonitionem. Potest enim vereri commonitus, ne postea corripiatur, quod turpe est seniori. Nam apud omnes utique gentes honorabilis est senectus; unde et Synagoga et postea Ecclesia seniores habuit, quorum sine consilio nihil agebatur in Ecclesia. Quod qua negligentia obsoleverit nescio, nisi forte doctorum desidia aut magis superbia, dum soli volunt aliquid videri. Indeſſen ein Mal iſt dieſe Stelle [76]) ſo dunkel, daß ſie gewiß nicht für ſich allein als ein hiſtoriſcher Beweis gebraucht werden kann, zumal da ſie einem Schriftſteller erſt aus dem Anfange des fünften Jahrhunderts angehört, und für's andre ſcheint ihr Inhalt auch gar nicht der Art zu ſein, daß ſie der Annahme eigentlicher Laienälteſten, in dem oben angegebenen Sinne, in den apoſtoliſchen Gemeinden Schutz gewähren könnte. Der Verfaſſer ſpricht allerdings von Senioren, welche in der erſten chriſtlichen Zeit zu allen Gemeindeangelegenheiten ſeien zugezogen worden; aber dachte er ſich dieſe wohl als dem Presbytercollegium zugehörig, als eigentliche Presbyteren? Gewiß nicht. Dem Zuſammenhange nach ſind ihm die Senioren, von welchen er redet, wirklich hochbejahrte Perſonen, was ja die eigentlichen Presbyteren keineswegs gewöhnlich

---

und J. C. Greiling, Ueber die Urverfaſſung der apoſtoliſchen Chriſtengemeinen. Halberſt. 1819., S. 32—38.

76) Vgl. über dieſelbe Neander, K. G. I. 1. S. 311.

waren, geſchweige denn nothwendig und ordnungsmäßig. Auch kann man ihm gewiß nicht die abentheuerliche Vorausſetzung zutrauen, daß überall grade die lehrenden Presbyteren jüngere Perſonen geweſen ſeien und die nichtlehrenden höher bejahrte. Er dachte ſich vielmehr die Seniores gar nicht als Gemeindebeamten, ſondern als ſimple Gemeindeglieder, und eben deshalb kann er in ihrer regelmäßigen Zuziehung zu der Verhandlung der öffentlichen Angelegenheiten etwas von der Praxis ſeiner Zeit abweichendes ſehen; denn in dieſer geſchah es in der That nur ganz ausnahmsweiſe, daß bei wichtigeren Vorfällen im kirchlichen Leben auch aus der Gemeinde ſelbſt einzelne beſonders angeſehene Perſonen mit zu Rathe gezogen wurden. Die Meinung unſers Verfaſſers iſt, anfänglich ſei in den Chriſtengemeinden von Seiten der Vorſteher kein bedeutenderes Geſchäft ohne Theilnahme ſolcher nichtbeamteter Gemeindeglieder vorgenommen worden, die hochbetagt und mit der dem Alter eigenthümlichen Erfahrung und Einſicht ausgerüſtet waren. Wie dieſe urſprüngliche Ordnung abgekommen ſei, weis er nicht, nur Vermuthungen kann er darüber aufſtellen. Dieß iſt ein Zeichen, daß ſeine Bemerkung nicht auf einer wirklichen hiſtoriſchen Kenntniß beruht, ſondern nur auf einer conjecturirenden Combination, und alſo jedenfalls, was ſie auch immer beſagen mag, gar nicht geeignet iſt, ein irgend zuverläſſiges hiſtoriſches Fundament abzugeben. Zu ſeiner geſchichtlichen Conjectur aber wurde unſer Verfaſſer wahrſcheinlich durch ſeine Lectüre des N. Ts. veranlaßt, und zwar, wenn wir nicht irren, durch die in der Apoſtelgeſchichte in der jeruſalemiſchen Gemeinde bei allen Verhandlungen mit auftretenden πρεσβύτεροι, welche er für Aelteſte im buchſtäblichen Sinne, für nichtbeamtete, aber wegen ihres Alters und ihrer dieſem entſprechenden Weisheit in beſondrem An-

ſehr ſtehende Glieder der Gemeinde, gehalten zu haben ſcheint.

Indeß wenn man nun auch für das Vorhandenſein einer ſolchen doppelten Gattung von Presbyteren in der apoſtoliſchen Zeit keinen directen Beweis führen kann, ſo meint man doch auf indirectem Wege zu derſelben Annahme gelangen zu können. Man glaubt nämlich von dem Vorhandenſein wirklicher Laienälteſten in den ſpäteren Jahrhunderten auf die Exiſtenz einer beſtimmten Claſſe von nicht lehrenden Presbyteren in der apoſtoliſchen Zeit ſchließen zu dürfen, indem man behauptet, die nachmaligen Laienälteſten ſeien eben die anfänglichen nicht lehrenden Presbyteren, nur, infolge der mittlerweile ſtrenger fixirten Scheidung zwiſchen dem Klerus und den Laien, von den lehrenden, die nun allein den Klerus bilden, ſchärfer abgeſondert. Aber auch dieſe Beweisführung erſcheint uns als unhaltbar. Wohl mag es, die thatſächliche Exiſtenz des Inſtituts der ſ. g. Laienälteſten in der nachapoſtoliſchen Kirche vorausgeſetzt, ſich als wahrſcheinlicher darſtellen, daß daſſelbe bis in die apoſtoliſche Zeit ſelbſt zurückreiche, als daß es erſt in einer ſpäteren Periode entſtanden ſei, in welcher das hierarchiſche Princip, mit welchem es doch ſeinem demokratiſchen Character nach einen Gegenſatz bildet, bereits alles dominirte; [77] allein eben die Exiſtenz der Laienälteſten auch in der nachapoſtoliſchen Zeit müſſen wir ſelbſt für höchſt problematiſch halten; ja wir bekennen in dieſem Punkte unſern entſchiedenen Unglauben. Zuerſt wird jetzt allgemein zugeſtanden, daß außerhalb der nordafrikaniſchen Kirche keine einzige auch nur einigermaaßen zuverläſſige Spur ſolcher Laienälteſten ſich entdecken laſſe.

---

77) Vgl. Neander, K. G. I. S. 309—311.

Die einzige Stelle, die man für die entgegengeſetzte Behauptung noch geltend zu machen verſucht hat, wiewohl mit großer Schüchternheit, [78]) bewährt ſich bei ruhiger Prüfung ſchlechterdings nicht. Wir meinen folgenden Paſſus des Origenes, Hom. 11 in Exod. § 6. p. 170 sq. Vol. II. ed. Ruaeor.: Sed ut video Iethro non frustra venit ad Moysen, nec frustra manducavit panem cum senioribus populi in conspectu Domini. Dat enim consilium Moysi probabile satis et utile, ut eligat viros et constituat principes populi, viros Deum colentes, viros potentes et odientes superbiam. Tales enim oportet esse principes populi, qui non solum superbi non sint, sed et qui oderint superbiam, id est, ut non solum ipsi absque vitio sint, sed et in aliis oderint vitia. *Et ordinabis*, inquit, *eos Tribunos et Centuriones et Quinquagenarios et Decanos, et iudicabunt populum omni hora. Verbum autem, quod gravius fuerit, referent ad te.* Audiant principes populi et presbyteri plebis, quia debent omni hora populum iudicare, semper et sine intermissione sedere in iudicio, dirimere lites, reconciliare dissidentes, in gratiam revocare discordes. Discat unusquisque ex scripturis sanctis officium suum. Moyses, inquit, ut sit in his, quae ad Deum sunt, et verbum Dei edisserat populo; caeteri autem principes, quos adpellat Tribunos, (Tribuni enim ex eo dicuntur, quod tribui praesunt,) caeteri ergo Tribuni, vel Centuriones, vel Quinquagenarii, praesint minoribus iudiciis, quae ad singulos quosque pertinent dirimentes. Puto autem, hanc ipsam figuram non solum in praesenti saeculo Ecclesiae datam, verum etiam in futuro servandam. In dieſer Stelle nun ſollen die Presbyteri plebis Laienälteſten ſein, und zwar namentlich deshalb, weil ſie Presbyteri plebis, nicht Presbyteri populi

78) So Ziegler, a. a. O. S. 32 f.

genannt werden. 79) Indeſſen iſt man doch ſo billig, einzuräumen, daß dieſer Ausdruck ſprachlich allerdings auch noch andre Auslegungen zulaſſe, daß man ihn nämlich auch von den klerikaliſchen Presbyteren verſtehen, oder auch beide Termini Principes populi et Presbyteri plebis zuſammengefaßt als eine doppelte Umſchreibung des einfachen Begriffs Episcopi betrachten könne. 80) Und zuvörderſt ſieht man ſich nun wohl genöthigt, die Erklärung von den Laienälteſten aufzugeben; denn einerſeits fällt das zu ihrer Unterſtützung von dem Wort plebis hergenommene Argument gänzlich hinweg, da jener Ausdruck wahrſcheinlich blos auf die Rechnung des Ueberſetzers kommt, indem im Urtexte beide Male τοῦ λαοῦ geſtanden haben wird (ἄρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ); und andrerſeits reimt ſich dasjenige, was hier von den Amtsgeſchäften dieſer Presbyteri plebis geſagt iſt, durchaus nicht mit der Vorſtellung zuſammen, die man ſich von dem Amt der Laienälteſten macht. Ja es ſtimmt nicht ein Mal mit dem Beruf der klerikaliſchen Presbyteren zuſammen, und wir ſind daher ſogar gezwungen, bei den fraglichen Worten, auch von ihnen zu abſtrahiren. Das Geſagte paßt einzig und allein auf die Biſchöfe, denen unter den Klerikern ausſchließlich das Geſchäft des ſchiedsrichterlichen Rechtſprechens zukam. Die Phraſe Principes populi 81)

---

79) S. Ziegler a. a. O., S. 33.

80) Sogar an bürgerliche Obrigkeiten, namentlich an richterliche würde man bei dem hier doch auf jeden Fall nur metaphoriſch zu verſtehenden Namen Presbyteri plebis denken können, wenn nicht der Schluß der Stelle dem widerſtrebte: Puto autem hanc ipsam figuram non solum in praesenti saeculo Ecclesiae datam. etc.

81) Die Principes populi ſind nämlich nach einem durchaus unzweifelhaften Sprachgebrauch (ſ. Bingham, Origines, Vol. I. p. 71 sqq. ed. Halens.) unverkennbar die Biſchöfe.

et Presbyteri plebis[82]) iſt daher ſicher nur eine zweifache Umſchreibung der Biſchöfe. Daß aber Origenes eine ſolche doppelte Paraphraſe vornimmt, hat ſeine leicht in die Augen ſpringende Veranlaſſung darin, daß die altteſtamentlichen Perſonen, von welchen in ſeinem Text die Rede iſt, und welche er allegoriſirend mit den chriſtlichen Biſchöfen parallelifirt, im A. T. eben häufig den Namen der „Aelteſten" führen. S. 2 Moſ. 24, 1. 9. 10. 11. 4 Moſ. 11, 16. 17. 24. 25. 30 u. ſ. w. Sodann kommen aber auch in der nordafrikaniſchen Kirche dieſe Laienälteſten, die angeblichen nämlich, nicht vor dem Anfange des vierten Jahrhunderts zum Vorſchein. Man hat ſie zwar ſchon bei Tertullian und bei Cyprian ausfindig machen wollen, allein vergeblich. Als ihr völlig fremd weiſen ſie ſich ſchon bei dem erſten Blick auf die bekannte Stelle Tertullians aus, Apologet. cp. 39. p. 31 Opp. ed. Rigaltii, Paris 1675: Praesident (in den chriſtlichen Verſammlungen) probati quique Seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti; neque enim pretio ulla res Dei constat.[83]) Schon die letzteren Worte: neque enim pretio ulla res Dei constat, deuten vernehmlich genug auf ein eigentlich klerikaliſches Amt hin, und ſchließen den Gedanken an Laienpresbyteren aus. Scheinbarer klingt eine Stelle Cyprians, Ep. 24, ad Clerum, p. 33 ed. Baluzii, Paris. 1726: Fecisse me autem sciatis Lectorem Saturum et Hypodiaconum Optatum confessorem, quos

---

82) Daß der Sprachgebrauch es zuläßt, auch unter den Presbyteris plebis die Biſchöfe zu verſtehen, hat Ziegler ſelbſt nachgewieſen, a. a. O., S. 32 f.

83) Schwer begreiflich iſt es, wie ſelbſt noch Münter (Primordia Ecclesiae Africanae, Hafn. 1829. in 4., p. 41) aus dieſer Stelle Tertull. kann erſehen wollen, Clericos una cum senioribus populi ecclesiam rexisse nämlich (in Nordafrika).

iam pridem communi consilio Clero proximos feceramus, quando aut Saturo die Paschae semel atque iterum lectionem dedimus, aut quando cum **P r e s b y t e r i s d o c t o r i b u s** Lectores diligenter probaremus, Optatum inter Lectores doctorem audientium constituimus, examinantes an congruerent illis omnia, quae esse debent in iis, qui ad Clerum parabantur. Hier laſſen in der That die Presbyteri **d o c t o r e s** muthmaaßen, daß es zu Cyprians Zeit in der karthaginenſiſchen Gemeinde außer ihnen auch noch eine andre Gattung von Presbyteren gegeben habe, die nicht doctores waren; allein wenn man nun hieraus ſofort weiter folgert, dieſe andern Presbyteren ſeien keine Kleriker geweſen, ſondern Laien, ſo iſt dieſer Schluß höchſt voreilig. Die Presbyteren beider Gattungen können gar füglich Kleriker geweſen ſein, und der Unterſchied zwiſchen ihnen braucht nur darin beſtanden zu haben, daß die einen ſich vorzugsweiſe dem Lehrgeſchäft widmeten, weil ſie die dazu erforderliche Befähigung beſaßen, die andern hingegen, eben weil ihnen dieſe Befähigung abging, ſich nicht damit befaßten, und ſich auf andre Zweige der Amtspflicht des Presbyterats beſchränkten. Und ſo muß man ſich auch den Unterſchied unbedenklich vorſtellen; denn gab es unter Cyprians Episcopat in der karthaginenſiſchen Gemeinde wirklich Laienälteſte, ſo iſt es völlig unerklärlich, wie es geſchehen iſt, daß ſich in dem Briefwechſel dieſes Biſchofs nirgends eine weitere Spur derſelben vorfindet. Unter den heftigen inneren Bewegungen, welche in der Gemeinde zu Karthago die decianiſche Verfolgung hervorrief, hätten ja dieſe Seniores plebis ſchlechterdings mit als handelnde Perſonen auftreten, und ſo unzweideutige Merkzeichen ihres Daſeins zurücklaſſen müſſen. Muß man nun ſo von dieſen Stellen des Tertullian und des Cyprian abſehen, ſo iſt das frühſte Datum, welches von der Exiſtenz ſolcher Aelteſten

in Nordafrika zeugt, die evidenterweiſe keine Kleriker ſind, in einem Documente vom Jahre 304 enthalten (ſ. unten). Bei einem ſo ſpäten Auftreten der Laienälteſten in Nordafrika wäre es denn allerdings an ſich gar nicht ungereimt, ſie für eine Veranſtaltung des dritten Jahrhunderts zu halten, mittelſt welcher man dort, wo der kirchliche Freiheitsgeiſt ſich in einem beſondren Maaße erhielt,[84]) bei dem immer vollſtändigeren Zurücktreten des demokratiſchen Elements in der chriſtlichen Gemeindeverfaſſung und der immer völligeren Ausſchließung der Gemeinden von der Verwaltung ihrer Angelegenheiten den Laien wenigſtens ein gewiſſes Maaß der Theilnahme an dieſer hätte ſichern wollen; ſo daß man gar nicht genöthigt ſein würde ſie auf eine apoſtoliſche Inſtitution zurückzudatiren. Allein bei näherer Anſicht der Data, welche für die Exiſtenz dieſer Laienälteſten ſprechen ſollen, ſieht man ſich gar nicht ein Mal zu einer ſolchen Muthmaaßung veranlaßt; denn nur auf einem Mißverſtändniß jener Data beruht die ihnen beigemeſſene Beweiskraft. Es kommen nämlich allerdings in einigen nordafrikaniſchen Documenten aus dem vierten Jahrhunderte und aus dem Anfange des fünften als Theilhaber an kirchlichen Verhandlungen Seniores vor, welche augenſcheinlich Laien ſind, Seniores Plebis, wie ſie auch mitunter ausdrücklich heißen; allein dieſe Perſonen ſind durchaus in keiner Weiſe kirchliche Beamte, ſondern es ſind die bürgerlichen Magiſtratsperſonen der Stadtgemeinden und auch wohl andre beſonders angeſehene Einwohner, die, wie wir anderweither zu-

84) Vgl. Münter, Primord. Eccl. Afr. p. 37 sqq. Auch in der Municipalverfaſſung des nördlichen Afrika's erhielt ſich eine ſtärkere Beimiſchung des demokratiſchen Princips als in der der übrigen Provinzen. S. v. Savigny, a. a. O. S. 43 f.

verläſſig wiſſen, [85]) in dieſer Provinz den Namen Seniores führten. Ihre Hinzuziehung zu manchen kirchlichen Verhandlungen motivirte ſich grade in Nordafrika ſehr natürlich, und daher erklärt es ſich denn auch, warum uns eben nur hier ſolche Data begegnen, die von kirchlichen Laienälteſten gedeutet werden können. Die donatiſtiſchen Bewegungen nämlich griffen ja aus dem religiöſen Gebiet auch in das bürgerliche gewaltſam hinüber, und konnten gar nicht anders als unter der Mitwirkung der bürgerlichen Obrigkeit, die jetzt auch, im Allgemeinen wenigſtens, eine chriſtliche war, behandelt werden. Mit dieſen donatiſtiſchen Unruhen hangen aber auch faſt alle hierher gehörigen Data zuſammen. Das frühſte unter ihnen [86]) und zugleich das am meiſten

---

85) Hierfür bürgt zunächſt folgende Stelle aus einem Edict des kaiſerlichen Commiſſarius auf dem Religionsgeſpräch mit den Donatiſten zu Karthago v. J. 411, des Marcellinus in den Gestis Collat. Carthagin., d. 1., in des Du Pin Ausgabe des Optatus Milevitan. (Antwerp. 1702), p. 247: Universos etiam cunctarum provinciarum curatores, magistratus et ordinis viros, nec non et actores, procuratores vel seniores singulorum locorum, pari admonitione convenio, sub propriae existimationis dignitatis reatu salutisque periculo, quatenus in civitatibus locisque, in quibus consistunt, utriusque partis Episcopos convenire, vel sub gestorum confectione, vel sub cuiuslibet scripturae documento exstante, festinent. etc. Und dann auch eine andre aus den Verhandlungen des karthaginenſiſchen Concils v. J. 403 in dem Codex Canonum Ecclesiae African. can. 58 (bei Harduin, T. I. p. 914): Aurelius Episcopus (von Karthago) dixit: Quod in tractatum venit caritatis vestrae, puto hoc ecclesiasticis gestis esse firmandum. Professio vestra omnium hoc depromsit, debere unumquemque nostrum in civitate sua per se convenire Donatistarum praepositos, aut adiungere sibi vicinum collegam, ut pariter eos in singulis quibusque civitatibus vel locis per magistratus vel seniores locorum conveniant. Die alte griech. Verſion gibt die Worte, auf welche es hier ankommt, durch: *διὰ τῶν ἀρχόντων, ἢ τῶν πρῶτα φερόντων ἐν τοῖς αὐτοῖς τόποις.*

86) Die Stelle des Optatus von Mileve, De Schismat.

täuſchende iſt folgende Stelle aus dem Briefe eines numidiſchen Biſchofs Purpurius an den Biſchof Silvanus von Cirta (etwa vom J. 304) in den Gestis apud Zenophilum in du Pin's Ausgabe des Optatus von Mileve p. 169: Adhibete Conclericos et Seniores Plebis, Ecclesiasticos viros, et inquirant diligenter, quae sunt istae dissensiones (nämlich zwiſchen dem Biſchof Silvanus und ſeinem Diakonus Nundinarius), ut ea, quae fiunt, secundum fidei praecepta fiant. Die gewöhnlichen Presbyteren ſind hier allerdings die Seniores nicht, denn ſie werden ja ausdrücklich von den Klerikern unterſchieden; ſie ſind alſo Laien; aber wenn man nun weiter aus dem Beiſatz ecclesiasticos viros ſchließt,[88] ſie ſeien dennoch wirkliche personae ecclesiasticae, kirchlich autoriſirte Beamten, ſo greift man damit viel zu weit. Viri ecclesiastici werden ſie vielmehr nach einem allgemein anerkannten Sprachgebrauch[89] genannt als katholiſche Chri-

---

Donatist. L. I. p. 17 ed. du Pin läßt nämlich auch die Auslegung von den gewöhnlichen klerikaliſchen Presbyteren zu. Optatus ſchreibt hier, indem er von der Zeit der diokletianiſchen Verfolgung ſpricht, von dem damaligen Biſchof von Karthago Menſurius: Conventus (scl. Mensurius) non leves patiebatur angustias; erant enim Ecclesiae ex auro et argento quam plurima ornamenta, quae nec defodere terrae, nec secum portare poterat. Quae quasi fidelibus senioribus commendavit, commemoratorio facto, quod cuidam aniculae dedisse dicitur, ita, ut si ipse non rediret, reddita pace Christianis anicula illi daret, quem in episcopali cathedra sedentem inveniret. Schon Aubeſpine bemerkt zu dieſer Stelle: Praeter Ecclesiasticos et Clericos quidam ex plebe Seniores et probatae vitae res Ecclesiae curabant, de quibus hic locus accipiendus est. Und an dieſe bürgerlichen Seniores (nur nicht an die ſ. g. Laienälteſten, von denen Münter, l. c. p. 41 unſre Stelle verſteht,) mag auch hier wirklich am natürlichſten gedacht werden; nur bleibt es immer auch möglich, die Seniores für die klerikaliſchen Presbyteren zu nehmen.

88) S. Neander, K. G. I. 1. S. 309 f.

89) S. Heinr. Valois zu Euſeb., K. G. II. 25. p. 83 sq.

ſten, im Gegenſatz gegen die Nichtchriſten und die Häretiker. Wenn Purpurius zu einer Zeit, da auch in Afrika die ſtädtiſchen Beamten und Honoratioren noch zum großen Theil Heiden ſein mochten, dem Biſchof von Cirta räth, die bürgerlichen Seniores ſeiner Stadt zur Unterſuchung ſeines ärgerlichen Handels hinzu zu ziehen, ſo mußte er wohl fühlen, daß dieſe Hinzuziehung einer Beſchränkung unterliegen müſſe, nämlich auf diejenigen bürgerlichen Senioren, welche Chriſten und zwar gute katholiſche Chriſten waren, und deshalb fügt er bei: Ecclesiasticos viros. Eben ſo ſind es nun auch die bürgerlichen Seniores, und nicht kirchliche Laienälteſten, deren in den übrigen Stellen Erwähnung geſchieht, welche derſelben Kategorie angehören. Von ihnen iſt zunächſt die Ueberſchrift eines andern Briefs des nämlichen Purpurius, an die Gemeinde von Cirta, der uns in demſelben Documente aufbehalten worden iſt, zu nennen, a. a. O. p. 169: Purpurius Episcopus Clericis et **Senioribus** Cirtensium in Domino aeternam salutem. Dieſe Clerici und Seniores von Cirta fordert Purpurius auf, ſich der Schlichtung des Zerwürfniſſes zwiſchen dem Silvanus und dem Nundinarius zu unterziehen, und dabei redet er ſie ſo an: Clamat Moyses ad omnem Senatum filiorum Israel, dixitque illis, quae Dominus iubeat fieri. Sine consilio Seniorum nihil agebatur. Itaque et vos, carissimi, quos scio omnem sapientiam coelestem et spiritalem habere, omni vestra virtute cognoscite quae sit dissensio haec, et perducite ad pacem. In dem nämlichen Document findet ſich ferner ein Brief eines andern numidiſchen Biſchofs, Fortis, an die Cirtenſer mit folgender Auf-

---

ed. Read., **Bingham**, Origines I. p. 12, **Auguſti**, Denkw. XI. S. 19, 1 **Siegel**, Handb. der chriſtl. = kirchl. Alterthümer (Leipz. 1836) I. S. 410.

ſchrift (ebendaſ. p. 169): Fratribus et filiis, Clericis et Senioribus Fortis in Domino aeternam salutem. Endlich enthält es auch noch p. 168 extr. sq. die nachſtehende Erklärung des Nundinarius: Testis est Christus et Angeli eius, quoniam tradiderunt quibus communicastis, id est, Silvanus a Cirta traditor est et fur rerum pauperum. Quod omnes vos, Episcopi, Presbyteri, Diacones, Seniores, scitis de quadringentis follibus Lucillae clarissimae foeminae, pro quo vobis coniurastis ut fieret Maiorinus Episcopus; et inde factum est schisma.[90]) Einige andre auch in die Verhandlungen wegen der Donatiſten verflochtene Data kennen wir aus dem Auguſtinus. In der Schrift gegen den Creſconius, L. III. § 62 (cp. 56) p. 317 (T. IX. Opp.) theilt uns dieſer Kirchenvater ein öffentliches Protokoll v. J. 394 mit, worin es heißt: Peregrinus Presbyter et Seniores Ecclesiae Mustitanae regionis tale desiderium prosequuntur. Ebendaſelbſt ſogleich darauf ſchreibt Auguſtin ſelbſt: Quo die Clerici et Seniores agentes sub Rogato Episcopo, qui in locum damnati Praetextati Assuritani fuerat subrogatus, allegaverunt memorati Proconsulis iussionem etc. An einem andern Orte, Enarrat in Ps. 36, Serm. II. § 20 p. 207 sqq. T. IV. Opp. rückt er das Synodalſchreiben einer zu Cabarſuſſi von den maximianiſchen Donatiſten gehaltenen Kirchenverſammlung ein. In dieſem leſen wir p. 207: Hoc igitur edicto legis admoniti necesse nos fuerat Primiani causam, quem plebs sanctae Carthaginensis Ecclesiae Episcopum fuerat in ovile Dei sortita, Seniorum litteris eiusdem Ecclesiae postulantibus, audire atque discutere sub eo, ut explanatis omnibus, aut innocentem, quod optabile fuerat, pur-

90) Dieſe Stelle iſt auch bei dem Auguſtinus erhalten, c. Cresconium, L. III. § 33. (cp. 29), p. 307 T. IX. Opp.

garemus, aut nocentem certe ostenderemus suis meritis esse damnatum. Von dem hier genannten Primianus heißt es dann weiter p. 208: Nam cum incestos contra legem decretaque omnium sacerdotum communioni sanctae adiungeret, cumque obsistente maxima parte plebis, etiam Seniorum nobilissimorum litteris conveniretur, ut per se corrigeret quod admiserat, sua temeritate possessus emendare contemsit. His itaque permoti Seniores Ecclesiae supradictae ad universum chorum litteras legatosque miserunt, quibus non sine lacrymis deprecati sunt, ut ad se ferventius veniremus, quo perpenso libramine intentionibus exploratis existimatio Ecclesiae purgaretur. Unter den Anklagepunkten endlich, die im Verfolg gegen den Primianus geltend gemacht werden, findet ſich p. 209 auch dieſer: quod in basilica caesi sint Seniores, quod indigne ferrent ad communionem Claudianistas admitti. In allen dieſen Stellen ſind die Seniores, darüber kann gar kein Streit ſein, Laien, denn ſie werden ja ausdrücklich von den Klerikern unterſchieden, zum Theil ſogar dieſen gegenübergeſtellt; aber ſie ſind auch augenſcheinlich keine andern als die bürgerlichen Gemeindevorſteher und die angeſehenen Gemeindeglieder überhaupt, als welche ſie noch ausdrücklich durch das Prädicat nobilissimi bezeichnet werden. Daß ſie dieß waren geht noch beſonders deutlich aus den ſchon oben genannten Gestis apud Zenophilum hervor. In dieſer Urkunde heißt es bei der Verhandlung über den Hergang der Wahl des Silvanus zum Biſchofe von Cirta im J. 303 p. 170: Nundinarius Diaconus dixit: Vos Seniores clamabatis: Exaudi Deus, civem nostrum volumus, ille (Silvanus) traditor est. Zenophilus V. C. Consularis Victori dixit: Clamasti ergo cum populo, quod traditor esset Silvanus, et non deberet fieri Episcopus? Victor dixit: Clamavi et ego et populus. Nos enim civem nostrum petebamus, inte-

grum virum. Hier gehört Victor zweifelsohne unter die Seniores, und doch iſt er ein durchaus in keiner amtlichen kirchlichen Stellung befindliches bloßes Gemeindeglied. Im Anfange ſeiner Vernehmung p. 167 gibt er ſelbſt auf die Frage des Zenophilus: cuius conditionis es? folgendes zu Protokoll: Professor sum Romanarum litterarum, Grammaticus latinus. Und bald nachher (ebendaſ.) auf die Aufforderung des Zenophilus: Memor fidei et honestatis tuae simpliciter designa, quae causa fuerit dissensionis inter Christianos, erwiedert er: Ego dissensionis originem nescio; unus sum de populo Christianorum (d. h. ich bin ein gewöhnlicher chriſtlicher Laie, der von ſolchen theologiſchen Controverſen nichts verſteht, und ſich um ſie nicht kümmert). Und auf eine andre Vorſtellung von dieſen Seniores uns zu führen, dazu ſind auch die wenigen Stellen ganz und gar nicht geeignet, in denen ihrer außer dem Zuſammenhange mit den donatiſtiſchen Händeln erwähnt wird; z. E. wenn Auguſtinus einen Brief (Ep. 78, p. 137 sqq. T. II. Opp.), in welchem er ſeiner Gemeinde Mittheilungen über die wahre Sachlage bei einem betrübenden Aergerniß macht, welches ein Mönch ſeines Kloſters und einer ſeiner Diakonen gegeben hatten, alſo anhebt: Dilectissimis fratribus, Clero, Senioribus et universae plebi Ecclesiae Hipponensis, cui servio in dilectione Christi, Augustinus in Domino salutem. Hier ſind in den Seniores die Notabeln der Gemeinde ſehr kenntlich, neben denen dann noch die große Maſſe dieſer letzteren, die universa plebs, aufgeführt iſt. 91) Andre Stellen, in wel-

91) Das Richtige in dieſer Sache hat zum großen Theil ſchon Caſaubonus geſehen, der zu der oben angeführten Stelle des Optatus, De Schism. Donat. L. I. p. 17 bei du Pin, folgende Bemerkung macht: Erant olim Seniores laici, puri puti saeculares; erant

chen man Laienälteſte aufgeſpürt hat, reden von gewöhnlichen klerikaliſchen Presbyteren. 92)

So fällt alſo jeder Grund hinweg, der die Annahme einer doppelten Gattung der urſprünglichen Presbyter-Epiſkopen in dem oben angegebenen Sinne irgend glaublich machen könnte.

§ 30.

Nach dieſen Erörterungen vermögen wir, die einzelnen Momente zu einer Geſammtvorſtellung von dem hier in Rede ſtehenden Gemeindeverſtande zuſammenzufaſſen.

Die Gemeindebeamten, welche unter dem Namen von Presbyteren oder Epiſkopen einen Gemeindeverſtand conſtituirten, bildeten denſelben nicht als Einzelne, ſondern als

---

et alii, laici quidem et ipsi, sed qui tamen quadamtenus ecclesiastici quoque dici potuerunt: haud secus ac illi, qui hodie apud nos „templorum" vel „ecclesiarum gardiani" vulgo vocitantur. Illi locorum seu urbium Seniores vulgo dicti: isti Ecclesiae vel ecclesiastici. Die letztere unter dieſen angeblichen Gattungen der Seniores iſt eine reine Fiction. Man ſieht übrigens leicht, wie einige der von uns angezogenen Stellen zu einer ſolchen verführen konnten. Des Caſaubonus Vorſtellung wiederholt auch Bingham, I. p. 294 sqq., zum Theil ſie noch weiter ausführend, in ihren irrthümlichen Momenten ſowohl als in den wahren.

92) So wahrſcheinlich die nachſtehende Stelle einer fälſchlich dem Auguſtinus zugeſchriebenen (vielleicht gehört ſie dem Marimus von Turin zu,) Homilie über Luc. 3, 14, in Append. Tomi V. Opp. Augustini Serm. 82, § 1. p. 104: Illud autem quale est, quod cum ob errorem aliquem a Senioribus arguuntur (nämlich die im Kriegsdienſt ſtehenden), et imputatur alicui de illis cur ebrius fuerit, cur aliena pervaserit, caedem cur turbulentus admiserit: statim respondeat: Quid habebam facere homo saecularis et miles? Numquid monachum sum professus aut clericum? Quasi omnis, qui clericus non est aut monachus, possit ei licere quod non licet etc. Doch können hier die Seniores auch ältere Perſonen überhaupt ſein, im Gegenſatz gegen die leichtſinnigen jugendlichen Soldaten.

ein Collegium, τὸ πρεσβυτέριον (1 Tim. 4, 14.) genannt. [93]) Daß dieſes Collegium einen Präſidenten gehabt, der, wiewohl nur als primus inter pares, die Berathungen und Handlungen deſſelben geleitet, davon findet ſich im N. T. nirgends eine Spur. [94]) Dieſe ganze Präſidentſchaft in den Presbyterien der älteſten Chriſtengemeinden iſt eine reine Hypotheſe der Neueren, deren erſte Anklänge allerdings bereits bei einigen Kirchenlehrern des vierten und des fünften Jahrhunderts lautbar werden, aber auch bei ihnen lediglich als hiſtoriſche Conjectur. [95]) Ein ſolcher Präſident war auch in dem Zeitabſchnitt, in welchem unſre Darſtellung gegenwärtig verweilt, völlig entbehrlich. Denn wo das entſcheidende Eingreifen der Auctorität eines Einzelnen wirklich erfordert wurde, da war ja eine ſolche ſchon in der der Apoſtel gegeben, die theils perſönlich, theils durch das Organ ihrer Delegaten die Oberleitung aller Gemeinden handhabten. (S. unten.) Der Hauptberuf dieſes Presbytercollegiums war die eigentliche Adminiſtration der Gemeinde, die Führung der Aufſicht über dieſelbe, die Sorge für die Erhaltung und die Förderung eines wohlgeordneten und gedeihlichen Zuſtands derſelben. [96]) Die äußeren und die religiöſen und ſittlichen Angelegenheiten der Gemeinde gehör-

---

93) Schon die Nachbildung der jüdiſchen Synagogenverfaſſung brachte dieß mit ſich.

94) So auch Neander, Apoſtol. Kirche, I. S. 180.

95) Das Nähere weiter unten.

96) Darauf weiſen auch die Ausdrücke hin, mit welchen im N. T. der Beruf der Presbyteren (oder Episkopen) gewöhnlich bezeichnet wird, προΐστασθαι (Röm. 12, 8. 1 Theſſ. 5, 12. 1 Tim. 5, 17) und ἡγεῖσθαι (Hebr. 13, 7. 17. 24.)

ten gleichmäßig zu ſeinem Reſſort, namentlich war alſo auch die Verwaltung des Gemeindevermögens und der Gemeindekaſſe ſein Geſchäft (ApG. 11, 29. 30). Ein beſonders weſentlicher Zweig dieſer Adminiſtration der Gemeinde war nun aber der Natur der Sache zufolge die Sorge für den religiöſen Unterricht, deſſen ſie bedurfte, die Aufſicht über die in ihr ſich geltend machende Lehre. Daher waren es denn die Presbyteren (oder Episkopen), denen ordnungsmäßig das Lehrgeſchäft oblag, und welche für die ſtätige und regelmäßige Unterweiſung der Gemeinde Sorge zu tragen hatten. Sie waren die ordentlichen und gewöhnlichen Lehrer der Gemeinde,[97]) und ihrer Beaufſichtigung waren auch diejenigen Chriſten, mochten ſie nun der nämlichen Gemeinde zugehören oder einer andern, unterworfen, die als außerordentliche Lehrer aufzutreten ſich berufen fühlten, gleich viel ob auf vorübergehende Weiſe oder auf

97) Nicht einigen können wir uns mit der Vorſtellung Neander's (Ap. Kirche I. 1. S. 186—192), „daß urſprünglich das Amt der Gemeindevorſteher mit der Verwaltung des Lehrvortrags gar nichts gemein gehabt haben möge.“ Wenigſtens eine beſtimmte Aufſicht über das Lehrweſen mußte doch in jeder Gemeinde geführt werden; wer ſonſt ſollte aber dieſe führen, wenn nicht der Gemeindevorſtand? Die Stelle Hebr. 13, 7. (*Μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν, οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς μιμεῖσθε τὴν πίστιν.*) ſtimmt gänzlich nicht mit jener Anſicht. In ihr werden die Gemeindevorſteher (*οἱ ἡγούμενοι*) zugleich als die Lehrer (und zwar beſtimmt als die Lehrer, nicht blos als Lehrer,) der Gemeinde bezeichnet; und zugleich iſt die Entgegnung, daß hier die ſpätere Ordnung der Dinge in den apoſtoliſchen Gemeinden dargeſtellt werde, nicht die urſprüngliche, dadurch abgeſchnitten, daß dieſe lehrenden Vorſteher ja bereits verſtorbene ſind. Vgl. auch V. 17: *Πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ ὑπείκετε· αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὡς λόγον ἀποδώσοντες ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν.* Ein ſolches Wachen kann doch wohl nicht anders gedacht werden denn als das Lehren und Ermahnen in ſich ſchließend.

bleibende, ob mit eigentlichen Charismen ausgerüſtet oder ohne ſolche. Da die religiöſe Unterweiſung, beſonders die allgemeine und regelmäßige, innig mit den gottesdienſtlichen Verſammlungen verflochten war, ſo fiel ſchon deßhalb auch die Leitung dieſer letzteren ihnen anheim. Doch auch an und für ſich unterlag der öffentliche gemeinſame Gottesdienſt, als eine der weſentlichen Functionen des religiöſen Lebens der Gemeinde, ihrer Aufſicht, und ſie waren bei der Abhaltung deſſelben die natürlichen und beſtimmt berufenen Organe der gemeinſamen Andacht. Weiter iſt das Lehrgeſchäft der Presbyteren nicht blos von dem öffentlichen und allgemeinen Lehren zu verſtehen, ſondern nicht minder auch von dem häuslichen und beſondern. S. ApG. 20, 28. 31. 35. Röm. 12, 8. 1 Theſſ. 5, 12. Hebr. 13, 17. Uebrigens werden keineswegs grade alle Presbyteren ſich gleichmäßig mit dem Lehrgeſchäft befaßt haben; ſchon darum nicht, weil einerſeits nicht alle in gleichem Maaße für daſſelbe begabt ſein konnten, und andrerſeits auch noch mannichfache andre Geſchäfte die Thätigkeit des Presbyteriums in Anſpruch nahmen. Daher werden ſich gewiß, nach Maaßgabe der Verſchiedenheit der bei jedem Einzelnen vorherrſchenden Gabe, die Einen überwiegend mit der eigentlichen Adminiſtration, mit der Verwaltung der mehr äußeren Angelegenheiten (der *κυβέρνησις*), die Andern überwiegend mit dem Lehrgeſchäft (der *διδασκαλία*) befaßt haben; doch dieß ſo, daß keiner von allen vonamtswegen ausſchließlich auf die eine oder die andre Function beſchränkt war. Eine andre Hauptamtsverrichtung dieſes Gemeindevorſtandes war die Uebung der Disciplin in der Gemeinde, bei der er ſich übrigens nur als das das Urtheil dieſer letzteren leitende, ausſprechende und ausführende Organ verhielt; denn es war nach der urſprünglichen Anſicht weſentlich die Gemeinde ſelbſt, welche

die disciplinariſche Strafe verhängte.[98]) Es verſteht ſich von ſelbſt, daß in dieſem Stücke die Presbyteren nicht als Einzelne handeln konnten, ſondern nur collegialiſch. Einem ſo vielſeitigen Beruf entſprechen auch die Requiſite, welche Paulus für den Presbyterat aufſtellt, 1 Tim. 3, 1—7. Tit. 1, 5—10.

§ 31.

Außer den beiden bisher genannten Gattungen der Gemeindebeamten, den Diakonen und den Presbyteren (oder Episkopen), kennt die apoſtoliſche Gemeindeverfaſſung nur noch eine dritte, eine Gattung **weiblicher** Gemeindebeamten, die **Diakoniſſinnen**.

An der Exiſtenz dieſer Gemeindedienerinnen ſchon in der eigentlich ſo zu nennenden apoſtoliſchen Zeit läßt ſich durchaus nicht zweifeln. Schon für ſich allein würde die Stelle Röm. 16, 1. (*Φοίβην, τὴν ἀδελφὴν ὑμῶν, οὖσαν διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς*) dieß verbürgen; aber es kommt zu ihr auch noch die andre,[99]) vorzüglich lehrreiche 1 Tim. 5, 9—15. hinzu. Dieſe können wir nämlich nur von den Diakoniſſinnen verſtehen; nicht überhaupt von **den** Wittwen, welche von der Gemeinde ihren Lebensunterhalt

98) S. 1 Kor. 5, 3. 4. 2 Kor. 2, 6. In der letzteren Stelle heißt die Excommunication ausdrücklich *ἡ ἐπιτιμία αὕτη ἡ ὑπὸ τῶν πλειόνων.*

99) Ganz unbegründeterweiſe findet **Siegel**, a. a. O. I. S. 491 auch Tit. 2, 3. Diakoniſſinnen. Die hier genannten *πρεσβύτιδες* ſind ſchlechtweg die bejahrten weiblichen Gemeindeglieder überhaupt, wie unmittelbar vorher (V. 2) die *πρεσβύτας* die bejahrten männlichen Gemeindeglieder im Allgemeinen, nicht etwa die Presbyteren. Vgl. auch V. 6. Und beſſer iſt es auch mit 1 Tim. 3, 11. nicht, wo Manche (z. B. **Augusti**, Denkw. XI. S. 213) Diakoniſſinnen ſehen, während vielmehr von den Frauen der Biſchöfe und der Diakonen die Rede iſt. S. **Mack** z. d. St., S. 274 f.

empfingen [100]) und von denen V. 3—8 die Rede iſt, theils wegen des καταλεγέσθω (V. 9), welches ausdrücklich einen Unterſchied macht zwiſchen zweierlei Gattungen von Witt-

100) Von ihnen verſteht auch Neander noch die Stelle, Ap. Kirche, I. S. 191 f. Die Annahme, daß von V. 9 an von einer andern Claſſe der Wittwen die Rede ſei als der früher von V. 3 an bezeichneten, erſcheint ihm wegen V. 16 durchaus unhaltbar, indem hier der Apoſtel augenſcheinlich von denſelben Subjecten rede, auf die V. 4 und V. 8 ſich beziehen. Dieß letztere iſt unbeſtreitbar; aber daß nun auch die in Rede ſtehende Annahme irrig ſei, folgt daraus noch gar nicht. Das allgemeine Thema, welches Paulus in dem Abſchnitt V. 3—16 abhandelt, iſt: von der Sorge der Gemeinde für die ihr angehörigen Wittwen. Er ſtellt dabei zuerſt die allgemeine Theſis auf, die Verſorgung der wirklich verlaſſenen Wittwen (der ὄντως χῆραι. Das Verlaſſenſein gehört im Griechiſchen dem Etymon zufolge weſentlich mit hinein in den Begriff der χήρα. S. V. 5: ἡ δὲ ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη.) liege der Gemeinde vonrechtswegen ob (V. 3). Dieſen Satz will er aber nicht mißverſtanden haben, darum ſetzt er hinzu, unter den wirklich verlaſſenen Wittwen verſtehe er nur ſolche, die keine Angehörigen hätten, welche für ſie ſorgen könnten, denn die andern ſeien nicht wirklich hülflos (V. 4), und überdieß habe die Gemeinde nur gegen diejenigen Wittwen Verpflichtungen, welche ein chriſtlich ehrbares und frommes Leben führten, die unordentlichen habe ſie als geiſtlicherweiſe bereits durch den Tod aus ihr ausgeſchieden anzuſehen (V. 5—7). Je mehr dieß letztere ſich von ſelbſt verſtand, deſto beſtimmter ging das eigentliche Intereſſe des Apoſtels auf die Einſchärfung des erſteren Punkts hin; er wiederholt ihn daher noch ein Mal ausdrücklich (V. 8). Nachdem er nun ſo aus der Geſammtzahl der Wittwen diejenigen ausgeſondert hat, deren Verpflegung der Gemeinde anheimfällt, ſcheidet er auch aus dieſem engeren Kreiſe wieder einen noch engeren Kreis ſolcher Wittwen aus, zu denen die Gemeinde in ein eigenthümliches Verhältniß tritt, die ſie, indem ſie für ihre zeitlichen Bedürfniſſe ſorgt, zugleich in ihren Dienſt annimmt, die Claſſe der immatriculirten Wittwen oder, wie ſie ſonſt heißen, der Diakoniſſinnen (V. 9), und gibt diejenigen Eigenſchaften an, welche auf die Aufnahme in dieſe Kategorie Anſprüche geben (V. 9. 10), und dieſen gegenüber auch diejenigen, welche davon ausſchließen (V. 11—15). Warum ſoll nun der Verfaſſer, nachdem er was über die beſondre Claſſe der immatriculirten Wittwen zu bemerken war geſagt hat, nicht wieder auf ſein Hauptthema, die Sorge der Gemeinde für die Wittwen, zurückkommen, und den allgemeinen lei-

ren, ſolchen, die in die Gemeindematrikel eingetragen waren, und ſolchen, die dieß nicht waren, theils weil in V. 9—15 mehrfach ſolche Requiſite aufgeſtellt werden, deren Mangel die Wittwen, ſofern anders Hülfsbedürftigkeit bei ihnen vorhanden war, unmöglich von der Theilnahme an den Wohlthaten ausſchließen konnte, welche die Gemeinde ausſpendete;[101]) und eben ſo wenig von den nachmals unter dem Namen viduae ecclesiasticae vorkommenden Perſonen oder, wie Mosheim[102]) ſie nennt, den Presbyteriſſinnen,

tenden Grundſatz, den er in dieſem Stücke befolgt wiſſen will, noch ein Mal zuſammengefaßt ausſprechen dürfen, und zwar als auch für die Immatriculation der Wittwen geltend, den Grundſatz, daß ſolche Wittwen, die chriſtliche Anverwandten beſitzen, durchaus von dieſen verſorgt werden müßten, damit der Gemeinde, die ſich unmöglich aller ihrer Wittwen annehmen könne, die zureichenden Mittel blieben, die wirklich verlaſſenen Wittwen zu verpflegen? Dieß aber iſt es ja eben, was er V. 16 thut.

101) S. Mosheim, Erklärung der Brr. an den Timoth., S. 446—448.

102) Erklär. d. Brr. a. d. Tim., S. 444—446. (In dem zwei Jahre früher erſchienenen Comm. de reb. Chr. a. Const. M., p. 137 sqq. verſteht Mosheim die im Text gedachte Stelle noch von den Diakoniſſinnen.) Dieſe Presbyteriſſinnen ſtellt Mosheim (ſ. beſonders S. 450—453) ſich vor als „geiſtliche Wittwen", die zu unterſcheiden ſeien auf der einen Seite von den „gemeinen Wittwen, die von der Liebe der Gemeinde lebten", und auf der andern Seite von den Diakoniſſinnen, die bloße für die äußeren Handreichungen beſtimmte Dienerinnen geweſen ſeien und eine ganz untergeordnete Stellung eingenommen hätten. Die Presbyteriſſinnen ſind ihm hochgeſtellte Vorſteherinnen, die über den weiblichen Theil der Gemeinde und insbeſondre über die übrigen auf öffentliche Unkoſten unterhaltenen Wittwen eine Art von Aufſicht führten, und den Chriſtinnen mit Unterricht, gutem Rath, Warnungen und Beſtrafungen zur Hand gingen, den Unterricht und die Erziehung der Waiſenkinder beſorgten, denen die Gemeinde Elternſtelle vertrat u. dergl. m. Die Stellen der Alten, mit denen er dieſe Beſchreibung belegt, handeln alle entweder von den Diakoniſſinnen oder von den nachmaligen viduis ecclesiasticis. Der Anſicht Mosheims von unſrer Stelle ſind in neuerer Zeit auch Grei=

von denen als von den Diakoniſſinnen verſchiedenen Gemeindebeamtinnen in der apoſtoliſchen Zeit gar keine Spur ſich vorfindet. [103])

Wann und auf welche beſondre Veranlaſſung hin das Amt dieſer Diakoniſſinnen angeordnet worden ſei, darüber haben wir bei dem gänzlichen Mangel hiſtoriſcher Data gar keine Meinung. Höchſtens ſtellt ſich dieß Eine als wahrſcheinlich dar, daß ſein Urſprung innerhalb des heidenchriſtlichen Gebiets zu ſuchen iſt. Hier nämlich mußte ſich wohl das Bedürfniß von Gemeindedienerinnen noch ſtärker fühlbar machen als unter den Judenchriſten, da die griechiſche Sitte den Verkehr der Männer mit den Frauen in engere Gränzen einſchloß als die jüdiſche. [104]) Nichts deſto weni-

---

ling (Ueber die Urverf. d. apoſt. Chriſtengemeinen, S. 41 ff.) und Heydenreich (Die Paſtoralbriefe Pauli, Hadamar 1828, I. S. 260 ff.), letzterer mit einigen Modificationen derſelben, beigetreten. Auguſti (Denkw. XI. S. 212 ff.) ſcheint zu ſchwanken. Baur (Paſtoralbr., S. 42 ff.) hat, wie uns dünkt, nur eine künſtliche Verwirrung in den Sinn der Stelle hineingebracht.

103) In der nachapoſtoliſchen Zeit begegnen uns, das iſt unbeſtreitbar, ſolche „kirchliche Wittwen", die man durchaus nicht für Diakoniſſinnen halten kann. Die Entſtehung einer ſolchen Abart erklärt ſich auch leicht aus der Wendung, welche die Entwickelung des Inſtituts den Diakoniſſinnen ſchon frühzeitig nahm (ſ. unten). Ueberdieß iſt es ſehr möglich, daß auch ſchon die älteſte Kirche ſich hinſichtlich der Auslegung der in Rede ſtehenden Stelle (1 Tim. 5, 3 ff.) in ihren Anſichten theilte, und daß eben eine Auslegung, welche dieſelbe nicht von den Diakoniſſinnen verſtand, die Veranlaſſung wurde zur Entſtehung ſogenannter Viduae ecclesiasticae noch außer und neben den Diakoniſſinnen.

104) Grotius zu Röm. 16, 1: In Iudaea Diaconi viri etiam mulieribus ministrare poterant: erat enim ibi liberior ad foeminas aditus quam in Graecia, ubi viris clausa γυναικωνῖτις. Ideo duplici in Graecia foeminarum auxilio Ecclesiae opus habuere etc. Vgl. Neander, Chryſoſtom., II. S. 112 ff. — Die früheſten Spuren der Diakoniſſinnen finden wir ja auch in pauliniſchen Gemeinden.

ger laſſen ſich die Motive, die unſer Inſtitut in's Leben rieſen, a priori mit ziemlicher Gewißheit angeben. Es waren wahrſcheinlich zwei Bedürfniſſe, die hier ſich begegnend zuſammen wirkten. Auf der einen Seite nämlich mochte ſich die Unentbehrlichkeit von Gemeindedienerinnen mit der Zeit ebenſo bemerklich machen wie ſich bald vonvornherein die von Gemeindedienern herausgeſtellt hatte. Vielleicht mochte ſchon das gemeinſchaftliche Leben, wie es wenigſtens eine Zeit lang in der jeruſalemiſchen Gemeinde ſtattfand, mancherlei Dienſtleiſtungen mit ſich bringen, die nicht füglich von Perſonen männlichen Geſchlechts verrichtet werden konnten. Dieß iſt um ſo glaublicher, da grade die Verſorgung von Perſonen weiblichen Geſchlechts, die Abwartung der Wittwen, bei der gemeinſchaftlichen Haushaltung der Gemeinde ein Hauptgegenſtand der Fürſorge dieſer letzteren war (ApG. 6, 1). Jedenfalls aber erheiſchte in allen Chriſtengemeinden die Pflege der weiblichen Kranken eine weibliche Beihülfe, und auch die Taufe der Perſonen weiblichen Geſchlechts konnte bei der urſprünglichen Praxis, welche die gänzliche Immerſion des Täuflings mit ſich brachte, nicht ohne weiblichen Beiſtand vollzogen werden. Ueberdieß bedurften die erſten Chriſtengemeinden zur Verbreitung des Evangeliums unter den Frauen, beſonders den heidniſchen, gar ſehr tüchtiger Evangeliſtinnen, da die Männer das Frauengemach nicht betreten konnten ohne böſen Verdacht zu erregen. 105) In allen dieſen Beziehungen mochte man ſich anfänglich wohl

105) Clemens v. Alexandr. Strom. L. III. cp. 6. § 53. p. 530 ed. Potter. ſchreibt von den Apoſteln: ἀλλὰ οὗτοι μὲν οἰκείως τῇ διακονίᾳ ἀπερισπάστῳ τῷ κηρύγματι προσανέχοντες οὐχ ὡς γαμετὰς, ἀλλ' ὡς ἀδελφὰς περιῆγον τὰς γυναῖκας, συνδιακόνους ἐσομένας πρὸς τὰς οἰκουροὺς γυναῖκας, δι' ὧν καὶ εἰς τὴν γυναικωνῖτιν ἀδιαβλήτως παρεισεδύετο ἡ τοῦ Κυρίου διδασκαλία.

ohne förmlich angeſtellte Gemeindedienerinnen durchhelfen; aber je mehr die Gemeinden anwuchſen, deſto lebhafter mußte die Beſtellung eigentlicher Gemeindebeamtinnen für den angegebenen Behuf als wünſchenswerth empfunden werden. Auf der andern Seite ſetzte das Armenweſen die Chriſtengemeinden in Verlegenheit. Daß die Verſorgung der wirklich Hülfsbedürftigen in ihrer Mitte ihnen obliege, das war ihnen nicht zweifelhaft, und im Allgemeinen gingen ihnen auch die dazu erforderlichen Mittel nicht ab. Aber dieß war noch nicht genug. Nicht nur darauf kam es an, daß die Armen ihre Lebensnothdurft erhielten, ſondern auch darauf, daß ſie daneben, ſoweit ihre Kräfte dieß zuließen, auf eine würdige und gemeinnützliche Weiſe beſchäftigt würden, wo möglich für die Gemeinde ſelbſt; denn in den apoſtoliſchen Gemeinden wurde alles Ernſtes über dem Grundſatz gehalten: „ſo jemand nicht will arbeiten, der ſoll auch nicht eſſen" (2 Theſſ. 3, 10). Im eignen Intereſſe der durch die Gemeinde unterhaltenen Armen mußte man wünſchen, ihnen eine der Gemeinſchaft zugutekommende Thätigkeit anweiſen zu können, damit ſie in dem Bewußtſein, der Gemeinde, von deren Wohlthaten ſie lebten, auch ihrerſeits irgendwie nützlich zu ſein, ihr Brod mit Ehren und Freuden genießen könnten. Dieß war nun aber nicht in gleichem Maaße ausführbar bei allen einzelnen Gattungen der Gemeindearmen. Diejenigen unter ihnen, welche ihres Alters oder ihrer Gebrechlichkeit oder einer habituell gewordenen Krankheit wegen zu keiner Art von Arbeit mehr tauglich waren, konnten in dieſer Beziehung ſchon gar nicht in Betracht kommen. Sodann war bei einem großen Theil ihre Bedürftigkeit vorausſichtlich nur eine vorübergehende, und die Unterſtützung, welche ihnen vonſeiten der Gemeinde zufloß, wurde mithin auch nur als eine temporäre betrachtet.

Bei einer ſo precären Beſchaffenheit des Verhältniſſes dieſer Perſonen zu ihr konnte nun die Gemeinde ſie nicht wohl für eine beſtimmte Thätigkeit zu Gunſten der Zwecke der Gemeinſchaft in Anſpruch nehmen, wenigſtens ließ ſich von den beſondren organiſchen und darum weſentlichen und niemals entbehrlichen Functionen des Gemeindelebens keine ihnen auf eigenthümliche Weiſe auferlegen, ſondern höchſtens eine ſolche Thätigkeit für die Gemeinde konnte ihnen zugemuthet und geſtattet werden, die ihrer Natur nach eine ganz aphoriſtiſche Weiſe zuließ; alles, was in dieſer Hinſicht für ſie geſchehen konnte, beſchränkte ſich darauf, daß man ſie von Zeit zu Zeit zur Aushülfe bei jenen organiſchen Functionen mit anzog, bald hier bald dort, wo eine ſolche grade vorzugsweiſe erfordert wurde. Aus demſelben Grunde war aber auch für dieſe Claſſe eine beſtimmte und regelmäßige Beſchäftigung vergleichungsweiſe am wenigſten etwas unentbehrliches. Allein es gab auch Bedürftige, welche der Gemeinde auf lebenslang zur Laſt fielen, und ihre gemeinnützliche Beſchäftigung war ein eigentlich dringendes Bedürfniß. Abgeſehen nun von den ſchlechthin arbeitsunfähigen, die eben als ſolche hier gar nicht mit in Rechnung kommen können, reducirte ſich die Claſſe dieſer lebenslänglichen Gemeindearmen der Natur der Sache nach beinahe völlig auf das weibliche Geſchlecht; denn von den Männern war im Allgemeinen immer vorauszuſetzen, daß ſie durch ihre eigne Anſtrengung ſich wieder aus ihrer Noth würden emporarbeiten können. Ja auch von den weiblichen Armen ſelbſt, ſofern ſie noch arbeitsfähig waren, gehörten eigentlich nur die Wittwen — allenfalls auch noch die alten Jungfrauen — in dieſe Kategorie, und unter ihnen wiederum nur die bejahrten; denn bei den jüngeren ſtellte ſich, da ja doch ihre Wiederverheirathung nicht ſchlechthin außer dem Bereich der

Wahrſcheinlichkeit lag, ihre Unterhaltung durch die Gemeinde mehr nur als eine temporäre dar. Unter allen arbeitsfähigen Gemeindearmen waren allein dieſe bejahrten und dabei anderweitig hülfloſen Wittwen durch ein lebenslängliches Verhältniß der Bedürftigkeit auf bleibende Weiſe an die Gemeinde geknüpft und für immer ausſchließlich an ihre Wohlthätigkeit gewieſen.[106] Eben deshalb war aber auch eigentlich allein in Beziehung auf ſie die Nothwendigkeit einer Beſchäftigung zum Nutzen der Gemeinde in wirklich dringender Weiſe vorhanden. Und glücklicherweiſe ging auch wieder grade bei dieſer Claſſe der Gemeindearmen mit jener Nothwendigkeit in ganz eigenthümlicher Art die Möglichkeit Hand in Hand, ihre Kräfte für das allgemeine Beſte zu bethätigen. Denn ſolche Wittwen, unabhängig von ſonſtigen Verhältniſſen wie kein andrer Stand in der Gemeinde, konnten und durften vollſtändig über ihre Kraft und ihre Zeit gebieten, und befanden ſich daher in der phyſiſchen und in der moraliſchen Möglichkeit, ihre Thätigkeit ganz der ſie verſorgenden Gemeinde zu widmen, ſich wirklich in ihren Dienſt hinzugeben. Einen ſolchen Dienſt von ihnen zu fordern hatte dieſe, die ihre lebenslängliche Verſorgung übernommen, ein unbeſtreitbares Recht; aber auch an Dienſtleiſtungen fehlte es ihr nicht, zu denen grade ſie auf eigenthümliche Weiſe geeignet waren. Wir haben dieſe Dienſtleiſtungen bereits oben namhaft gemacht, für welche ſich anfänglich in den Chriſtengemeinden noch keine Organe vorfanden; wem hätten ſie zweckmäßiger übertragen werden kön-

---

106) Hierum hatten die Chriſten auch ſchon vonvornherein ein deutliches Bewußtſein. Sofort bei ihrer Entſtehung wendete die jeruſalemiſche Gemeinde ihre ganz beſondre Sorge grade den hülfloſen Wittwen zu. S. ApG. 6, 1.

nen als chriſtlichen Matronen? In dieſem Punkte begegne- ten ſich ſomit zwei Bedürfniſſe, die einander gegenſeitig be- friedigten; wird man es wohl verſäumt haben, ſie ſolcher- geſtalt für einander zu benutzen? Die Gemeinde forderte alſo von den bejahrten von allen andern Seiten her der Un- terſtützung entbehrenden Wittwen, daß ſie ſich den Beſchäf- tigungen eigentlicher Gemeindedienerinnen unterzögen, und that ihnen dafür die beſtimmte Zuſage, ſie lebenslänglich verſorgen zu wollen. So wurden die nothleidenden und hoch- betagten Wittwen der Gemeinde aus bloßen Almoſenempfän- gerinnen förmlich angeſtellte Gemeindebeamtinnen, ſie wur- den — denn dieß war ihr Amtsname — Diakoniſſinnen. Dieſer Amtsname erklärt ſich dabei ganz von ſelbſt aus der Analogie des Berufs dieſer Gemeindedienerinnen mit dem der Gemeindediener, der Diakonen.

Die Aufnahme der Wittwen dieſer Gattung in den Dienſt der Gemeinde geſchah mittelſt eines beſondern feierli- chen Acts. Sie wurden in ein offizielles Regiſter eingetra- gen, ſie wurden immatriculirt (1 Tim. 5, 9: χήρα κατα- λεγέσθω). Dieſe Immatriculation ſcheint eine doppelte Verpflichtung in ſich geſchloſſen zu haben: die eine auf Seiten der Gemeinde, für die Immatriculirten auf Lebens- zeit zu ſorgen, — die andre auf Seiten der Immatriculir- ten, ſich dem Dienſt der Gemeinde lebenslänglich zu wid- men.[107]

---

107) Darin lag denn der Sache nach allerdings auch mit die Zu- ſage, ſich nicht wieder zu verheirathen. Bei der Vergleichung von 1 Tim. 5, 12 (ἔχουσαι κρίμα, ὅτι τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν.) mit V. 11: γαμεῖν θέλουσιν.) wird dieß beſonders evident. S. auch Mos- heim z. d. St., S. 462 und Mack, S. 354 f. Als ein wirkliches Gelübde, d. h. als ein Gott geleiſtetes Verſprechen, iſt dieſe Zu- ſage freilich noch nicht zu betrachten (ſ. Mosheim, a. a. O. S.

Uebrigens liegt es in der Sache ſelbſt, daß die Gemeinde nicht ohneweiteres alle Wittwen, welche in die Kategorie der von andrer Hülfe verlaſſenen und hochbetagten gehörten, ohne irgend eine Ausnahme, in der beſchriebenen Weiſe in ihren Dienſt annehmen konnte als Diakoniſſinnen. Zur rechten Ausrichtung jener Dienſtleiſtungen wurden ja nächſt den angegebenen äußeren Eigenſchaften auch noch moraliſche erfordert, deren Verknüpfung mit jenen ſich nicht von ſelbſt verſtand. Außer der Hülfsloſigkeit und dem höheren Lebensalter (Paulus ſetzt das ſechzigſte Jahr als den frühſten Termin, 1 Tim. 5, 9.) wurde daher auch noch eine beſondre moraliſche Qualification verlangt als Bedingung der Zulaſſung zum Amt der Diakoniſſinnen, die Paulus 1 Tim. 5, 9. 10, coll. 11—15, näher angibt. Auf der einen Seite fordert er, und dieſe Forderung rechtfertigt ſich unmittelbar von ſelbſt, von der Diakoniſſin einen durchaus unbeſcholtenen Ruf, (wohin er auch rechnet, daß ſie nur in Einer Ehe gelebt,) ja noch mehr, den Ruf einer beſonders ausgezeichneten thätigen Frömmigkeit (*ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη* etc.), und auf der andern Seite daß ſie die wichtigſten Verhältniſſe des chriſtlichen Lebens aus eigner Erfahrung kenne, und in ihnen ſich bewährt habe, (*εἰ ἐτεκνοτρόφησεν, εἰ ἐξενοδόχησεν, εἰ ἁγίων πόδας ἔνιψεν, εἰ θλιβομένοις ἐπήρκεσεν, εἰ παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ ἐπηκολούθησεν*), um den jüngeren Frauen der Gemeinde für ihre beſondern Bedürfniſſe mit weiſem Rath zur Seite ſtehen zu können. In

---

463 ff.); aber als eine rein und lediglich der Gemeinde gethane wohl auch nicht. Daß die Vorſtellung eines Gelübdes ſchon mit hineinzuſpielen anfängt, verräth das *κρῖμα*, bei dem man gewiß nicht blos an das verwerfende Urtheil der Menſchen zu denken hat, ſondern überwiegend, wo nicht ausſchließlich, an das Gottes.

dieſer letzteren Beziehung betrachtet er auch das höhere Alter ſelbſt als mit zur moraliſchen Qualification der Diakoniſſinnen gehörig.[108] Auch hat es wohl eben hierin ſeinen Grund, daß man in der apoſtoliſchen Zeit nicht, wie es bald nachher infolge einer falſchen aſcetiſchen Tendenz geſchah,[109] die Jungfrauen den Wittwen für das Amt der Diakoniſſinnen vorzog, ſondern umgekehrt, wie es wenigſtens den Anſchein hat, jene über dieſen beinahe vergaß. Und dieß war ganz das Richtige; denn Jungfrauen, — ſelbſt wenn man gar nicht mit in Anſchlag bringt, daß ſie meiſt weniger von Hülfe entblößt geweſen ſein werden, auch in ihren ſpäteren Lebensjahren, als die Wittwen, — waren ſchon als ſolche ſehr wenig geeignet zu manchen der Dienſtleiſtungen, welche den Diakoniſſinnen oblagen. Anders hielt man es wohl ſchon von Anfang an mit chriſtlichen Frauen, wenn ſie auch ohne grade Wittwen oder ſchlechthin hülflos oder endlich über ſechzig Jahr alt zu ſein aus chriſtlichem Eifer ihre Thätigkeit dem Dienſt der Gemeinde zuzuwenden wünſchten, und zu dieſem Ende ſich um das Amt von Diakoniſſinnen bewarben. Solchen verweigerte man daſſelbe gewiß nicht,

---

108) Vgl. Tertullian, de virginib. veland. cp. 9. p. 178: Ad quam sedem (viduatus scl.) praeter annos sexaginta non tantum univirae, id est nuptae aliquando, eliguntur, sed et matres, et quidem educatrices filiorum, scilicet ut experimentis omnium affectuum structae facile norint, ceteras et consilio et solatio juvare, et ut nihilominus ea decucurrerint, per quae femina probari potest.

109) Schon zur Zeit des Ignatius, S. Ep. ad Smyrn. c. 13. p. 38 (in Cotelerii PP. App. ed. Clerici 2., Amstel. 1724, Vol. II.): Ἀσπάζομαι τοὺς οἴκους τῶν ἀδελφῶν μου σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις, καὶ τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας. Die letzteren Worte ſind gewiß nicht eine ſpätere Interpolation, wie Neander (Chryſoſtom. II. S. 113.) meint.

wofern ihnen nur die dazu nöthigen ſittlichen Eigenſchaften nicht abgingen, was ſich bei ihnen faſt ſchon vorausſetzen ließ. Auf eine Unterſtützung aus der Gemeindekaſſe machten dieſe freiwilligen Diakoniſſinnen natürlich keinen Anſpruch, vielmehr mögen ſie, wenn ſie bemittelt waren, ihr eignes Vermögen größtentheils für die Zwecke der Gemeinde, beſonders zu milden Gaben an die Bedürftigen, verwendet haben. Einzelne Fälle dieſer Art müſſen ſchon früh vorgekommen ſein. [110]) Die Phöbe zu Kenchreä war augenſcheinlich eine ſolche freiwillige Diakoniſſin, die nicht auf Veranlaſſung ihrer Armuth ihr Amt bekleidete; denn Paulus ſchreibt ja von ihr: *καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη, καὶ αὐτοῦ ἐμοῦ* (Röm 16, 2). In dieſer Abweichung von der allgemeinen Regel liegt allerdings ſchon der erſte Anfang zu einer ſpäteren Modification des urſprünglichen Diakoniſſinnenamts; ſie ſelbſt aber trat in der apoſtoliſchen Zeit noch nicht ein; in dieſer blieben die eigentlichen Diakoniſſinnen immer noch die Wittwen der bezeichneten Kategorie und dieſe Wittwen die Diakoniſſinnen. [110 b]) Schon daß der Name *χῆραι*, viduae, ohne allen weiteren Beiſatz eine allgemein geläufige Benennung der Diakoniſſinnen wurde, bürgt dafür.

Der Berufskreis der Diakoniſſinnen darf nunmehr nicht

---

110) Vielleicht wirkte dabei auch die Nachahmung der Frauen der evangeliſchen Geſchichte mit, welche dem Erlöſer, ihn begleitend, *διηκόνουν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς*. Luc. 8, 2. 3.

110 *b*) Auch in den Clementiniſchen Recognitionen heißen die Diakoniſſinnen ſchlechtweg Viduae. L. VI. cp. 15. p. 558 im I. Bande der angegebenen Ausg. der PP. App. leſen wir vom Petrus: Maronem, qui eum hospitio receperat, perfectum iam in omnibus, constituit eis Episcopum et duodecim cum eo Presbyteros simulque Diaconos ordinat. Instituit etiam ordinem viduarum, atque omnia Ecclesiae ministeria disponit. Diakoniſſinnen werden neben den Wittwen nicht genannt.

noch umſtändlich beſchrieben werden. Es lagen ihnen alle diejenigen Geſchäfte im öffentlichen Dienſt der Gemeinde ob, deren Verrichtung ſich ihrer Natur nach auf eigenthümliche Weiſe für das weibliche Geſchlecht eignete. Ganz beſonders viele Dienſtleiſtungen dieſer Art kamen natürlich bei der Kranken- und der Armenpflege vor; nicht wenige bei der Beherbergung der reiſenden Chriſten und der Ausübung der öffentlichen Gaſtfreundſchaft (vgl. 1 Tim. 5, 10.), einige auch bei der Taufe der Frauen. Wenn ſchon jetzt die Chriſtengemeinden, wie kaum zu bezweifeln ſteht, der verwaiſten Kinder in ihrer Mitte ſich annahmen, ſo war wohl die Beaufſichtigung und die Erziehung dieſer bereits vonvornherein zum großen Theil den Diakoniſſinnen anvertraut. Außer dieſem allem aber war es gewiß eine Hauptbeſtimmung derſelben, in die Seelſorge für ihr Geſchlecht thätig miteinzugreifen, und theils eine ſpecielle Aufſicht über die Chriſtinnen der Gemeinde zu führen, theils ihnen vertraute geiſtliche Beratherinnen zu ſein. Für die Verbreitung des Chriſtenthums unter den Frauen auf Wegen, welche den Männern verſchloſſen waren, zu wirken, ſo weit die Umſtände es geſtatteten, lag ſicher gleichfalls in ihrer Inſtruction. Und in der That nach allen dieſen Seiten hin konnte eine ſolche Inſtitution ganz in der Stille reichen Segen ſchaffen, während ſie ſelbſt eins der erfreulichſten Zeichen der friſchen Kräftigkeit des organiſirenden Triebes in der noch ſo jungen chriſtlichen Gemeinſchaft iſt.

§ 32.

Dieſe drei, das Amt der Episkopen oder Presbyteren, das der Diakonen und das der Diakoniſſinnen, und durchaus nicht mehrere, ſind die Aemter, welche die apoſtoliſche Gemeindeverfaſſung kennt, und ſehr mit Unrecht hat man mitunter auf das Vorhandenſein noch anderer aus zwei pauliniſchen Stellen geſchloſſen, die ihrem Zuſammenhange zu-

folge unzweideutig gar nicht von Aemtern reden, ſondern von Gaben und den ihnen entſprechenden Functionen in der Gemeinde. Die eine dieſer Stellen ſteht 1 Kor. 12, 28—30: *Καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, εἶτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις,* [111] *κυβερνήσεις,* [112] *γένη γλωσσῶν. Μὴ πάντες ἀπόστολοι; μὴ πάντες, προφῆται; μὴ πάντες, διδάσκαλοι; μὴ πάντες, δυνάμεις; μὴ πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων; μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσι; μὴ πάντες διερμηνεύουσι;* Daß hier von den Gaben und zwar von ihnen als ſolchen, nicht von den Aemtern die Rede iſt, [113] ergibt ſich ſchon aus der Stelle ſelbſt, da ja in ihr mehrere der zuſammengeſtellten Stücke ausdrücklich als *χαρίσματα* aufgeführt werden. Ueberdieß leuchtet es aber auch aus dem Zuſammenhange des ganzen Paſſus ein. Schon aus dem Anfange, welcher das im Nächſtfolgenden zu entwickelnde Thema expreß ankündigt: *περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν κ. τ. λ.* (V. 1). Hierauf zählt nun der Apoſtel V. 4—10 die einzelnen *διαιρέσεις χαρισμάτων* [114] auf, und ſchließt V. 11 mit der

---

111) Ein beſonders mit dem Diakonat in enger Beziehung ſtehendes Charisma.

112) Vorzugsweiſe dem Presbyterat (oder Episkopat) entſprechend.

113) Dieß wird auch von dem neuſten Ausleger dieſer Stelle, wenigſtens thatſächlich, anerkannt, von Rückert. Vgl. S. 337 f.

114) Damit ſtehen V. 5 und 6 (*καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσίν, καὶ ὁ αὐτὸς Κύριος· καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ δὲ αὐτὸς Θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.*) gar nicht im Widerſpruch. Es hat nämlich ſeine volle Richtigkeit, was Rückert z. d. St. bemerkt: „V. 5. 6. gehören gar nicht weſentlich hierher, ſondern dienen dem Ap. zur Erläuterung, um ſeine Leſer darauf zu führen, die Ungleichheit der *χαρ.* nicht mit Unzufriedenheit anzuſehn, indem es ſich ganz ebenſo auch mit den *διακονίαις* und den *ἐνεργήμασιν* verhalte."

Bemerkung: *πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ* (dem Zuſammenhange nach *τὴν φανέρωσιν τοῦ πνεύματος*. S. V. 7, coll. 8) *καθὼς βούλεται*. Sofort läßt er zur Veranſchaulichung des Geſagten das Gleichniß von dem aus vielen unter ſich verſchiedenen Gliedern zuſammengeſetzten Leibe folgen, V. 12—26, unter welchem er das Verhältniß der mannichfaltigen von Chriſto ſeinen Gläubigen mitgetheilten Geiſtesgaben zu einander vorſtellt. Die Auslegung dieſes Gleichniſſes gibt er nun eben in unſrer Stelle, hierzu mit den Worten übergehend: *ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ, καὶ μέλη ἐκ μέρους* (V. 27). Endlich beweiſt auch noch der unmittelbar auf unſre Verſe folgende Beſchluß der ganzen Entwickelung, daß wir in dieſem Zuſammenhange durchgängig nur an die Gaben zu denken haben: *ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ κρείττονα. Καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι* (V. 31).

Dieſelbe Bewandniß hat es auch mit der zweiten Stelle: Epheſ. 4, 11. 12: *Καὶ αὐτὸς* (nämlich Chriſtus) *ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστὰς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, πρὸς καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*. Auch in dieſer Stelle kommt dem Paulus kein

---

S. 326. Vgl. auch S. 327. („Schon die Anordnung der Glieder war ihm durch den Zweck geboten, da er eigentlich nur von den Charismen ſprechen wollte, die beiden andern blos als Beiſpiele hinzufügt.") Daß V. 5 und 6 nur erläuterungsweiſe zwiſcheneingeſchobene Nebengedanken enthalten, zeigt auch V. 7 (*ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον.*), der den in V. 4 (*διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα.*) ausgeſprochenen Gedanken unmittelbar wieder aufnimmt, ohne die Gedanken von V. 5 und 6 (in denen nicht *τὸ πνεῦμα*, ſondern *ὁ Κύριος* und *ὁ Θεὸς* als die wirkenden Principe dargeſtellt ſind,) irgendwie zu berückſichtigen.

Gedanke an Aemter; er ſpricht nur von den Gaben. [115]) Der Zuſammenhang macht dieß ſonnenklar; denn V. 7 und 8 heißt es: *ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ. Διὸ λέγει· Ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις.* Nun folgt V. 9 und 10 eine parenthetiſche Zwiſchenbemerkung, [116]) und hierauf unmittelbar die obige Stelle.

---

115) Die neuſten Ausleger ſind zu einem mehr oder minder deutlichen Bewußtſein hiervon gekommen. Matthies, wiewohl er die Frage ſich nicht ausdrücklich geſtellt zu haben ſcheint, denkt doch bei ſeiner Auslegung augenſcheinlich durchgängig an die Gaben. Am Schluß derſelben (S. 122) ſchreibt er: „Dieſe mit verſchiedenen Gnadengaben von Chriſto ausgerüſteten Diener des Wortes ſind aber" u. ſ. w. Rückert fühlt wenigſtens, daß man hier mit dem Begriff Amt nicht auskommt. Er ſchreibt S. 182: „Ueber die verſchiedenen Aemter, (wenn man dieſen Namen davon gebrauchen darf,) die er hier nennt" u. ſ. w. Auch Meier (S. 115 f.) ſpricht bei unſrer Stelle immer nur von der „Verſchiedenheit der Gaben," von „verſchiedenen Gaben und Verrichtungen," von „Bezeichnungen verſchiedener Grade der Wirkſamkeit und der Geiſtesgabe." Bei Harleß endlich leſen wir S. 368: „Die Beſtimmung der nun genannten Aemter oder beſſer, denn *προφητεία* fällt nicht unter den Begriff Amt, Gnadengaben" u. ſ. w.

116) Der Vf., der damit umgeht die epheſiſchen Chriſten zur Einigkeit mittelſt des demüthigen ſich einander unterordnens nach Maaßgabe der beſondern Gabe, welche jeder Einzelne von Chriſto empfangen, zu erwecken, hat nämlich die Pſalmſtelle urſprünglich wegen ihrer letzten Worte: *ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις*, citirt, um das *κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ* zu belegen. (Der Ap. findet nämlich in der Pſalmſtelle, in dem Pluralis *δόματα*, daß die den Gläubigen von Chriſto geſchenkten Gaben unter ſich verſchieden ſind. Nur wegen des *δόματα* citirt er die Stelle; die übrigen Worte führt er gar nicht um ihrer ſelbſt willen, gar nicht als Beweismittel auf, und deshalb braucht es ihm auch nicht auf eine treue Relation derſelben anzukommen.) Nachträglich bemerkt er aber, daß auch die Anfangsworte derſelben: *ἀναβὰς εἰς ὕψος*, für den Zweck, der ihm hier vorſchwebt, von Bedeutung ſind, als eine Erinnerung daran, wie ſich in der Geſchichte des Erlöſers ſelbſt die Nothwendigkeit der demüthigen Selbſterniedrigung documentire. Dieſen Gedanken knüpft er deshalb in V. 9 und 10 einſchaltungsweiſe an das Citat an, und nimmt dann in V. 11

§ 33.

Doch Ein Bedenken bleibt immer noch zurück, das gründlich erwogen ſein will, bevor wir uns von der Frage nach den der anfänglichen chriſtlichen Gemeindeverfaſſung angehörigen Aemtern trennen dürfen. Es machen uns nämlich die auf uns gekommenen geſchichtlichen Data mit einer nicht geringen Anzahl ſolcher Perſonen bekannt, die ſchlechterdings in keins der bisher beſchriebenen Gemeindeämter hineinpaſſen wollen, und die dennoch augenſcheinlich grade eine höchſt bedeutende öffentliche Thätigkeit in der erſten Chriſtenheit ausgeübt haben. Auf den erſten Anblick geben uns dieſe hiſtoriſchen Perſonen ganz den Eindruck, als ſähen wir in ihnen eigentliche Biſchöfe im ſpäteren Sinne des Worts. Dürfen wir denn nun dieſem unmittelbaren Eindruck nicht trauen? Daß die im N. T. unter dem Namen der ἐπίσκοποι vorkommenden Beamten keine wahren Biſchöfe ſind, dieß ſteht uns zwar unumſtößlich feſt (ſ. § 24—27); aber könnte es denn nicht deſſen ungeachtet neben ihnen auch bereits in der früheren apoſtoliſchen Zeit, d. h. ſchon vor dem Jahr 70, ſolche wirkliche Biſchöfe gegeben haben, nur unter einem andern Amtsnamen oder auch ohne irgend einen ausſchließlichen und eigenthümlichen Amtstitel? Schon in dem N. T. ſelbſt kommen ja doch neben ſo genannten und nicht wirklichen Biſchöfen Perſonen zum Vorſchein, die nicht Biſchöfe heißen, aber ganz wie die nachherigen Biſchöfe ausſehen, wenigſtens auf den erſten Blick; und wenn die Kirchenväter eine lange Reihe apoſtoliſcher Männer als Biſchöfe verführen, [117] ſo gewinnt dieſe Thatſache ein nicht geringes

---

den Gedanken des 7ten Verſes (ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ.) unmittelbar wieder auf.

117) S. Bingham, l. c. Vol. I. p. 60—68.

Gewicht durch den Umſtand, daß unter jenen Kirchenvätern grade auch diejenigen ſind, welche die urſprüngliche Identität der *ἐπίσκοποι* und der *πρεσβύτεροι* behaupten (ſ. oben § 27). Waren denn auch alle dieſe an ſich unzweifelhaft hiſtoriſchen Individuen keine Biſchöfe im eigentlichen Sinne? Freilich wie ſie es hätten ſein können, das läßt ſich auch wieder nicht abſehen, da ja die Presbyter-Episkopen, wie es ſich oben gezeigt hat, vonamtswegen die **volle Macht** der Gemeinderegierung in ihren Händen hatten, ſo daß für etwaige Biſchöfe gar nichts von Amtsgewalt mehr übrig gelaſſen war. Nichts deſto weniger müſſen wir jene angeblichen Biſchöfe einzeln genau darauf anſehen, ob ſie nicht doch vielleicht wirklich ſind wofür ſie ausgegeben werden.

Bei einigen dieſer apoſtoliſchen Lehrer iſt der Schein gar nicht ein Mal groß. So bei dem **Epaphras**, wenn er als Biſchof von Coloſſä erſcheinen ſoll, nach Coloſſ. 1, 7, wo es heißt: *καθὼς καὶ ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ τοῦ ἀγαπήτου συνδούλου ἡμῶν, ὅς ἐστι πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν* 118) *διάκονος τοῦ Χριστοῦ*, und K. 4, 12. 13: *Ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἐπαφρᾶς, ὁ ἐξ ὑμῶν δοῦλος Χριστοῦ, πάντοτε· ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς, ἵνα στῆτε τέλειοι καὶ πεπληρωμένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ Θεοῦ. Μαρτυρῶ γὰρ αὐτῷ, ὅτι ἔχει πολὺν πόνον ὑπὲρ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ καὶ τῶν ἐν Ἱεραπόλει.* Erſcheint aber wohl in dieſen Stellen Epaphras wirklich in einem ſolchen Lichte? Und geſetzt, ſie könnten uns veranlaſſen, ihn zum Biſchof von Coloſſä zu machen: ſo müſſen wir dann wenigſtens conſequent ſein, und ihm auch noch die beiden Biſthümer von Laodicea und von Hierapolis hinzugeben, wodurch freilich der ſtrenge Begriff eines

---

118) Wofern nicht *ἡμῶν*, was auch **Steiger** (S. 117) mit **Lachmann** vorzieht, die richtigere Lesart iſt.

Biſchofs wieder aufgehoben wird. [119]) Mit etwas mehr Schein könnte man allenfalls den Archippus für eine Art von Biſchof von Coloſſä halten, nach Coloſſ. 4, 17 (*καὶ εἴπατε Ἀρχίππῳ· βλέπε τὴν διακονίαν, ἣν παρέλαβες ἐν Κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς.*) und Philem. 2 (*Καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν*), und es machen ihn auch die Apoſtoliſchen Conſtitutionen [120]) ganz unbedenklich zum Biſchof, wenn gleich nicht von Coloſſä, ſo doch von Laodicea. Allein in Wahrheit geht doch aus den angezogenen Stellen nicht mehr hervor, als daß Archippus in der Gemeinde von Coloſſä ein Vorſteheramt bekleidete, [121]) vielleicht auch noch, daß er ſich unter den Lehrern derſelben vorzugsweiſe hervorthat. Da nun aber etwas ganz ähnliches auch in Anſehung des Epaphras feſtſteht, ſo kann ſchon deshalb keiner von beiden als eigentlicher Biſchof von Coloſſä betrachtet werden, wofern nicht die dortige Gemeinde gleichzeitig zwei Biſchöfe gehabt haben ſoll, was aber den Begriff eines Biſchofs eben wieder zerſtören würde.

Nicht beſſer ſteht es um einen Namensverwandten unſers coloſſenſiſchen Epaphras, um den philippenſiſchen Epaphroditus [122]) den ſchon Theodoret [123]) auf den bi-

---

119) Vgl. oben S. 179. S. auch Steiger, D. Br. an d. Coloſſ., S. 322, 363.

120) L. VII. cp. 46. p. 388 (im Vol. I. der PP. App. ed. cit.): *τῆς δὲ ἐν Φρυγίᾳ Λαοδικείας Ἄρχιππος.*

121) Vgl. oben S. 179. S. auch Credner, Einleitung in das N. T. (Halle 1836.), I. S. 406.

122) Dieſe beiden Perſonen ſind nämlich nicht zu identificiren. S. Rheinwald zu Phil. 2, 25 (S. 153 f.), Steiger zu Coloſſ. 1, 7. (S. 117) und Böhmer, Isagoge in Ep. ad Coloss., p. 41.

123) Interpr. Ep. ad Philipp. p. 459. u. Interpr. Ep. I. ad Tim. p. 652. (Beide Stellen ſ. oben S. 215 f.) Uebrigens ſind dem Theo-

ſchöflichen Stuhl von Philippi erhoben hat, auf den Grund von Phil. 2, 25: *Ἐπαφρόδιτον τὸν ἀδελφὸν καὶ συνεργὸν καὶ συστρατιώτην μου, ὑμῶν δὲ ἀπόστολον καὶ λειτουργὸν τῆς χρείας μου.* 124) Denn in dieſer Stelle liegt gar nichts, was für eine ſolche Annahme ſprechen könnte; am wenigſten in dem *ὑμῶν δὲ ἀπόστολον*, was dem Zuſammenhange nach (beſonders wegen des Beiſatzes *καὶ λειτουργὸν τῆς χρείας μου.* Vgl. auch K. 4, 18) ganz einfach heißt: „euren Abgeſandten.“ 125)

Es müßte uns Wunder nehmen, wenn man nicht auch in dem Timotheus einen Biſchof von Epheſus und in dem Titus einen Biſchof von Creta geſehen hätte. Dieß iſt auch wirklich frühzeitig geſchehen; ſchon von dem Verfaſſer der Apoſtoliſchen Conſtitutionen, 126) dem Euſebius, 127) dem Hieronymus, 128) dem Ambro-

---

doret *ἀπόστολος*, wie er den Epaphrodit nennt, und Biſchof noch gar nicht ein Mal ſchlechthin einerlei, ſondern nur ſehr verwandt.

124) Gewöhnlich beruft man ſich demnächſt noch auf Phil. 4, 3, wo man dann das *σύζυγε γνήσιε* auf den Epaphrodit bezieht.

125) Vgl. Rheinwald z. d. St., S. 154.

126) L. VII. cp. 46. p. 387: *Τῆς δὲ Ἐφέσου Τιμόθεος μὲν ὑπὸ Παύλου, Ἰωάννης δὲ ὑπ' ἐμοῦ Ἰωάννου.* Und p. 388: *καὶ τῆς Κρήτης Τίτος.*

127) K. G. III. cp. 4. p. 91: *Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς πράξεσι τοὺς γνωρίμους αὐτοῦ* (des Paulus) *καταλέγων, ἐξ ὀνόματος αὐτῶν μνημονεύει. Τιμόθεός γε μὴν τῆς ἐν Ἐφέσῳ παροικίας ἱστορεῖται πρῶτος τὴν ἐπισκοπὴν εἰληχέναι, ὡς καὶ Τίτος τῶν ἐπὶ Κρήτης ἐκκλησιῶν.*

128) Catalog. Scriptor. eccles. s. v. Timoth., p. 171. T. I: Timotheus autem Epheſiorum Episcopus, ordinatus a beato Paulo ex gentibus erat, non ex circumciſione. Und s. v. Titus ebendaſ.: Titus Episcopus Cretae etc.

ſiaſter,[129]) dem Epiphanius,[130]) dem Chryſoſtomus,[131]) dem Theodoret;[132]) und bis auf den Verfaſſer der *μαρτυρικὴ Τιμοθέου τοῦ ἀποστόλου συγγραφὴ*[133]) herab iſt man dabei geblieben. Aber alle dieſe Zeugen fußen doch auf keiner andern Baſis als auf den neuteſtamentlichen Nachrichten über den Timotheus und den Titus, und daß dieſe, unbefangen erwogen, auf eine ganz andre Vorſtellung von den amtlichen Verhältniſſen dieſer apoſtoliſchen Männer führen, wird ſich bald in einem andern Zuſammenhange ergeben.

Wenn es ſich indeß von irgend einem Individuum der früheren apoſtoliſchen Zeit ſcheinbar machen läßt, daß ihm

129) Comm. in Ep. I. ad Tim. Prooem., p. 268. T. III: Hunc (den Timotheus) ergo iam creatum Episcopum instruit per epistolam, quomodo deberet Ecclesiam ordinare. Ferner ebendaſ. zu K. 3, 10., p. 272. (S. d. St. oben S. 212 f.) Endlich Comm. in Ep. ad Tit., Prooem., p. 283. T. III: Titum Apostolus consecravit Episcopum. Uebrigens bedeuten dieſe Aeußerungen des Ambroſiaſter wenig, ſobald man ſich an ſeine Anſicht von den Verhältniſſen zwiſchen den Biſchöfen und den Presbyteren in den apoſtoliſchen Gemeinden (ſ. oben S. 212 f.) erinnert.

130) Haer. LXXV. Aërianor., § 5. p. 909: *ὡς λέγει* (Paulus) *Τιμοθέῳ ἐπισκόπῳ ὄντι· Πρεσβύτερον μὴ ἐπιπλήξῃς κ. τ. λ.*

131) Hom. I. in Ep. ad Philipp., p. 194 sq. T. XI. (ſ. oben S. 214.)

132) Interpr. Ep. I. ad Tim. p. 652. T. III. (den Anfang d. St. ſ. oben S. 216): *τὴν δὲ τῆς ἐπισκοπῆς προσηγορίαν τοῖς πάλαι καλουμένοις ἀποστόλοις ἐπέθεσαν. Οὕτω Φιλιππησίων ἀπόστολος ὁ Ἐπαφρόδιτος ἦν· ὑμῶν γάρ φησιν ἀπόστολον καὶ συνεργὸν τῆς χρείας μου. Οὕτω Κρητῶν ὁ Τίτος καὶ Ἀσιανῶν ὁ Τιμόθεος ἀπόστολοι. κ. τ. λ.*

133) Bei Photius, Biblioth., cod. 254. p. 1402. ed. Andr. Schott.: *Ὅτι πρῶτον Τιμόθεον ἡ παροῦσα συγγραφὴ φησιν Ἐφέσου ἐπισκοπῆσαι. κ. τ. λ.*

der Name eines eigentlichen Biſchofs mit Grunde zukomme, ſo iſt es gewiß Jakobus der Gerechte oder der Bruder des Herrn.[134] Ihn macht das einſtimmige Zeugniß der gewichtvollſten Auctoritäten der alten Kirche zum erſten Biſchof von Jeruſalem. Hegeſippus,[135] Clemens von Alexandrien,[136] die Apoſtoliſchen Conſtitutionen,[137] Euſebius,[138] Cyrill von Jeru-

---

134) Den wir von beiden gleichnamigen Apoſteln unterſcheiden.

135) Bei Euſeb., K. G. II. 23. p. 78: *Διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν* (die jeruſalemiſche Gemeinde) *μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου, Ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος ἀπὸ τῶν τοῦ Κυρίου χρόνων μέχρι καὶ ἡμῶν.*

136) In einem Fragment ſeiner Hypotypoſen bei Euſeb., K. G. II. 1. p. 41: *Κλήμης δὲ ἐν ἕκτῳ τῶν ὑποτυπώσεων γράφων ὧδε, παρίστησι· Πέτρον γάρ φησι καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος, ὡς ἂν καὶ ὑπὸ τοῦ Κυρίου προτετιμημένους, μὴ ἐπιδικάζεσθαι δόξης, ἀλλ' Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ἐπίσκοπον Ἱεροσολύμων ἑλέσθαι.* Daß Clemens übrigens dieſen Jakobus den Gerechten mit dem Apoſtel Jakobus dem jüngeren (dem Alphäiden) identificirt, thut hier nichts zur Sache.

137) L. VI. cp. 14. p. 346: *Ἰάκωβός τε ὁ τοῦ Κυρίου ἀδελφὸς καὶ Ἱεροσολύμων ἐπίσκοπος.* Desgleichen L. VII. cp. 46. p. 385: *Περὶ δὲ τῶν ὑφ' ἡμῶν* (den Apoſteln) *χειροτονηθέντων ἐπισκόπων ἐν τῇ ζωῇ τῇ ἡμετέρᾳ γνωρίζομεν ὑμῖν, ὅτι εἰσὶν οὗτοι· Ἱεροσολύμων μὲν Ἰάκωβος ὁ τοῦ Κυρίου ἀδελφός.* Ferner L. VIII. cp. 35. p. 420 sq.: *Κἀγὼ Ἰάκωβος, ἀδελφὸς μὲν κατὰ σάρκα τοῦ Χριστοῦ, δοῦλος δὲ ὡς Θεοῦ μονογενοῦς, ἐπίσκοπος δὲ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων Ἱεροσολύμων χειροτονηθείς, τάδε φημὶ κ. τ. λ.* Vgl. auch cp. 46. p. 427. Der L. V. cp. 8. p. 312 als Märtyrer aufgeführte *μακάριος Ἰάκωβος ὁ ἐπίσκοπος* iſt der Apoſtel Jakobus der Zebedäide.

138) K. G. II. 1. p. 41: *Τοῦτον δὴ οὖν αὐτὸν Ἰάκωβον, ὃν καὶ δίκαιον ἐπίκλην οἱ πάλαι δι' ἀρετῆς ἐκάλουν προτερήματα, πρῶτον ἱστοροῦσι τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἐγχειρισθῆναι θρόνον.* Ferner II. 23. p. 77: *Ἐπὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Κυρίου τρέπονται ἀδελφὸν, ᾧ πρὸς τῶν ἀποστόλων ὁ τῆς ἐπισκοπῆς τῆς ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐγκεχείριστο θρόνος.* Desgleichen III. 5. p. 93: *Ἐπὶ πᾶσί τε Ἰακώβου τοῦ τὸν αὐτόθι* (zu Jeruſalem) *τῆς ἐπισκοπῆς*

ſalem,[139] Epiphanius,[140] Chryſoſtomus,[141] Hieronymus,[142] Auguſtinus,[143] (der Clementi-

---

θρόνον πρώτου μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀνάληψιν κεκληρωμένου τὸν προδηλωθέντα τρόπον μεταλλάξαντος. κ. τ. λ. Ebenſo VII. 19. p. 343 sq.: *Τὸν γὰρ Ἰακώβου θρόνον, τοῦ πρώτου τῆς Ἱεροσολύμων ἐκκλησίας τὴν ἐπισκοπὴν πρὸς αὐτοῦ τοῦ σωτῆρος καὶ τῶν ἀποστόλων ὑποδεξαμένου, ὃν καὶ ἀδελφὸν τοῦ Χριστοῦ χρηματίσαι οἱ θεῖοι λόγοι περιέχουσιν, εἰς δεῦρο πεφυλαγμένον οἱ τῇδε κατὰ διαδοχὴν περιέποντες ἀδελφοὶ, σοφῶς τοῖς πᾶσιν ἐπιδείκνυνται, οἷον περὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας τοῦ θεοφιλοῦς ἕνεκεν οἵ τε πάλαι καὶ οἱ εἰς ἡμᾶς ἐσώζόν τε καὶ ἀποσώζουσι σέβας.* Endlich Comment. ad Iesai. (zu 17, 5 f.) p. 422 (in **Montfaucon**, Collectio Nova Patt. et Scriptor. Graecor. Par. 1706. Tom. II.): *δέκα καὶ τέσσαρας ποιήσει τοὺς πάντας* (die Apoſtel näml.), *ὧν δώδεκα μὲν τοὺς πρώτους ἀποστόλους εἴποις ἂν εἶναι, οὐκ ἐλάττω δὲ αὐτῶν τὴν ἀρετὴν Παῦλον, καὶ αὐτὸν κλητὸν ἀπόστολον, καὶ τὸν Ἰάκωβον γεγονέναι, τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου, ὃς πρῶτος ἐπίσκοπος τῆς Ἱεροσολύμων ἐκκλησίας ὑπ᾽ αὐτοῦ κατασταθῆναι τοῦ σωτῆρος μνημονεύεται.*

139) Catech. IV. cp. 28. p. 65 sq. ed. **Touttée**: *Περὶ γὰρ τούτων τῶν βρωμάτων* (der Götzenopfer) *οὐκ ἐμοὶ νῦν μόνον, ἀλλ᾽ ἤδη καὶ τοῖς ἀποστόλοις καὶ Ἰακώβῳ τῷ ταύτης τῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπῳ σπουδὴ γέγονε.* Und Catech. XIV. cp. 21. p. 216: *Ἔπειτα ὤφθη* (der auferſtandene Erlöſer) *Ἰακώβῳ, τῷ ἑαυτοῦ μὲν ἀδελφῷ ἐπισκόπῳ δὲ πρώτῳ τῆς παροικίας ταύτης. Τοιούτου τοίνυν ἐπισκόπου πρωτοτύπως ἰδόντος ἀναστάντα τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, σὺ ὁ τούτου μαθητὴς μὴ ἀπιστήσῃς.*

140) Haer. LXXVIII., Antidicomarianitar., § 7. p. 1039: *Ἔσχε* (Joſeph aus ſeiner erſten Ehe) *μὲν οὖν πρωτότοκον τὸν Ἰάκωβον τὸν ἐπικληθέντα Ὠβλίαν, ἑρμηνευόμενον τεῖχος, καὶ δίκαιον ἐπικληθέντα, Ναζωραῖον δὲ ὄντα, ὅπερ ἑρμηνεύεται ἅγιος. Καὶ πρῶτος μὲν οὗτος εἴληφε τὴν καθέδραν τῆς ἐπισκοπῆς, ᾧ πεπίστευκε Κύριος τὸν θρόνον αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς πρώτῳ· ὃς καὶ ἐκαλεῖτο ὁ ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου.*

141) Hom. XXXVIII. in Ep. I. ad Corinth., p. 355. Tom. X: *Ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ· ἐμοὶ δοκεῖ, τῷ ἀδελφῷ ἑαυτοῦ· αὐτὸς γὰρ αὐτὸν λέγεται κεχειροτονηκέναι, καὶ ἐπίσκοπον ἐν Ἱεροσολύμοις πεποιηκέναι πρῶτον.*

142) Catalog. Scriptt. eccl. s. v. Iacob. Frater Domini, p. 170. T. I: Iacobus, qui appellatur Frater Domini, — — post passionem Domini statim ab Apostolis Hierosolymorum Episcopus ordinatus. etc. Desgleichen Comm. in Ep. ad Galat. L. I (in Cap. I. v. 19.), p. 128. T. IX: Hic autem Iacobus Episcopus Hierosolymorum primus fuit, cognomento Iustus. etc.

143) Contra literas Petiliani, L. II. § 118. (cap. 51.), p. 172.

nen[144]) und der Späteren[145]) gar nicht ein Mal zu gedenken,) alle ſtimmen hierin überein. Zu dieſen Behauptungen der Kirchenlehrer kommen nun auch neuteſtamentliche Angaben, die uns den Jakobus in der Qualität eines ſolchen Biſchofs von Jeruſalem zu zeigen ſcheinen. Die Stellen Gal. 1, 19 und K. 2, 9. 12. wollen wir gern auf ſich beruhen laſſen, weil in ihnen wenigſtens das ſpecielle Verhältniß des Jakobus zu der jeruſalemiſchen Gemeinde nicht evident hervortritt. Statt deſſen halten wir uns an die Apoſtelgeſchichte. In dieſer nun erſcheint Jakobus ſchon K. 12, 17. als die Hauptperſon in der jeruſalemiſchen Chriſtengemeinde; denn wir leſen hier, daß der aus dem Gefängniß befreite Petrus, indem er ſich von Jeruſalem entfernt, den Auftrag hinterläßt: *Ἀπαγγείλατε Ἰακώβῳ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς ταῦτα.* Sodann K. 15. auf dem ſogenannten apoſtoliſchen Concil tritt Jakobus wieder ſehr bedeutend in den Vordergrund, V. 13—21. Am augenſcheinlichſten aber kommt er K. 21, 18. bei der letzten Anweſenheit des Paulus zu Jeruſalem als der Mittelpunkt der dortigen Gemeinde zum Vorſchein. *Τῇ δὲ ἐπιούσῃ* (nämlich nach ſeiner An-

---

T. IX: Verumtamen si omnes per totum orbem tales essent, quales vanissime criminaris, cathedra tibi quid fecit Ecclesiae Romanae, in qua Petrus sedit, et in qua hodie Anastasius sedet, vel Ecclesiae Ierosolymitanae, in qua Iacobus sedit, et in qua hodie Ioannes sedet, quibus nos in catholica unitate connectimur, et a quibus vos nefario furore separastis. Desgleichen Contra Crescon. L. II § 46. (cp. 37.), p. 295 ibidem: Ierosolymitanam (scl. Ecclesiam), quam primus Apostolus Iacobus episcopatu suo rexit.

144) S. Recognitt. I. cp. 43. p. 503, cp. 66. p. 508. cp. 68. 70. 72. p. 509, cp. 73. p. 510. Clement. Rom. Ep. ad Iacob. p. 608. 611. Hom. XI. cp. 35. p. 707. Clementina Epitome p. 755.

145) Einiges von dieſen ſ. bei Valeſius zu Euſeb., K. G. VII. 19. p. 343.

kunft) — heißt es hier — *εἰςῄει ὁ Παῦλος σὺν ἡμῖν πρὸς Ἰάκωβον· πάντες τε παρεγένοντο οἱ πρεσβύτεροι.* Dennoch darf man ſich dieſen Gründen, die für einen wirklichen Epiſkopat des Jakobus zu ſprechen ſcheinen, keineswegs unbedingt hingeben. Was nämlich zunächſt das N. T. anbetrifft, ſo zeigt es uns unſern Jakobus zu der jeruſalemiſchen Gemeinde wirklich nicht in dem Verhältniß eines eigentlichen Biſchofs, ſobald wir nur mit den eben angeführten Daten auch die anderweitigen zuſammenhalten, aus denen es ſich ergibt, daß auch zu Jeruſalem, und zwar eben zur Zeit des Jakobus, die Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten ordentlicherweiſe in den Händen der Presbyteren lag. Dahin gehört ſogleich ApG. 11, 30, wo wir erfahren, daß die bei der Hungersnoth unter dem Kaiſer Claudius für die Chriſtengemeinden in Judäa veranſtaltete Collecte durch den Paulus und den Barnabas nach Jeruſalem *πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους* geſchickt wurde. Dieſe *πρεσβύτεροι* müſſen alſo doch in der dortigen Gemeinde die eigentliche verwaltende Behörde geweſen ſein, und ſie kann mithin nicht durch einen Einzelnen, durch einen Biſchof, den Jakobus, adminiſtrirt worden ſein. Sodann bei dem oben erwähnten apoſtoliſchen Concil tritt in der That Jakobus beiweitem nicht in dem Maaße hervor als es hätte der Fall ſein müſſen, wenn er Biſchof von Jeruſalem geweſen wäre; dagegen ſind die *πρεσβύτεροι* deſto ſichtlicher in den Vordergrund gerückt. Die Deputation der antiocheniſchen Gemeinde wird abgeſchickt *πρὸς τοὺς ἀποστόλους εἰς Ἱερουσαλήμ.* ApG. 15, 2. Als ſie nach Jeruſalem kommt, wird ſie von der dortigen Gemeinde feierlich empfangen. Bei dieſer Gelegenheit wäre es nun an dem Biſchof geweſen, im Namen der Gemeinde zu agiren; dennoch wird dabei des Jakobus mit keiner Silbe gedacht, wohl aber treten neben den Apoſteln ausdrücklich wieder die *πρεσ-*

βύτεροι auf. Es heißt V. 4: *Παραγενόμενοι δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ ἀπεδέχθησαν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων.* Sofort kommt eine Verſammlung zuſammen, um ſich über die von den Deputirten vorgelegte Frage zu berathen. Wer bildet dieſe Verſammlung? Wiederum die Apoſtel und die Presbyteren, ein Biſchof wird auch hier nicht erwähnt. *Συνήχθησαν δὲ* — ſo wird V. 6 referirt, — *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι, ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου.* Nach einigen Diskuſſionen, an denen allerdings Jakobus auf höchſt gewichtige Weiſe theilgenommen hat, wird ein Beſchluß gefaßt. Wer ſind nun aber diejenigen, welche den Beſchluß faſſen? Auch hier fehlen wieder die Presbyteren nicht, auch hier wird Jakobus wieder übergangen. Es lautet der Bericht V. 22: *Τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ κ. τ. λ.* Dieſer Beſchluß wird demnächſt in einem Schreiben an die antiocheniſchen Chriſten abgefaßt; in dieſem Schreiben wird nun doch wohl Jakobus, der Biſchof von Jeruſalem, mitgenannt ſein? Auch das nicht, wohl aber ſind darin die Presbyteren wieder expreß aufgeführt. Die Aufſchrift (V. 23) lautet: *Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς, τοῖς ἐξ ἐθνῶν, χαίρειν.* Späterhin, K. 16, 4, geſchieht dieſes Beſchluſſes noch ein Mal Erwähnung, und hier wird er wieder bezeichnet als *τὰ δόγματα, τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ.* Nun wollen wir zwar immerhin einräumen, daß in dieſen Stellen durchgängig unter den Apoſteln auch Jakobus miteinbegriffen iſt, als ein, wie er betrachtet wurde, zwar nicht eigentlich mit dem Apoſtolat betrauter, aber dennoch den Apoſteln gleichzuſtellender Mann; [146])

---

146) S. Gal. 1, 18. 19. K. 2, 9. Vgl. Credner, Einl. in d. N. T., I. S. 571. 573. 579.

allein dieß ändert nichts an der Sache; denn war Jakobus Biſchof von Jeruſalem, ſo mußte er eben als ſolcher bei allen dieſen Gelegenheiten noch beſonders hervorgehoben werden, mit demſelben Grunde wie die Presbyteren, ja mit noch mehrerem. So ſchrumpſt uns denn, wenn wir nach den neuteſtamentlichen Daten urtheilen wollen, die Vorſtellung von einem jeruſalemiſchen Episkopat des Jakobus wieder bis auf ein Kleinſtes zuſammen. Nicht in der Hand Eines Mannes finden wir in der Muttergemeinde der Chriſtenheit die Gemeindeverwaltung, ſondern, wie in den übrigen Gemeinden auch, in der eines Presbyteriums. Dabei nehmen freilich die Apoſtel, inſoweit ſie zu Jeruſalem anweſend ſind, an allen die Gemeinde betreffenden Angelegenheiten einen lebhaften und höchſt wirkſamen Antheil. Nichts war natürlicher; nur konnte eben ihre Anweſenheit zu Jeruſalem je länger deſto weniger eine permamente ſein; ihr Beruf rief ſie bald in weitere Wirkungskreiſe ab. Gleichwohl durften ſie ſich auch wieder nicht gänzlich von Jeruſalem trennen. Die heilige Stadt war jetzt noch immer auch für die Chriſtengemeinden der allgemeine Centralpunkt; nach ihr hin, als der gemeinſchaftlichen Muttergemeinde, wendeten ſie ſich alle, ſo oft ſie in irgend einer wichtigeren Sache Belehrung, Rath und Unterſtützung bedurften. Deshalb war es höchſt nöthig, daß zu Jeruſalem ſtets wenigſtens Ein Mann anweſend war, der als Repräſentant des Apoſtelcollegiums gelten und handeln konnte; Ein ſolcher Mann wenigſtens mußte dort ſeinen feſten Sitz nehmen. Hierzu ſcheint nun eben Jakobus der Bruder des Herrn auserſehen worden zu ſein, der auch gewiß vor allen andern, die hierbei in Betracht kommen konnten, auf ganz eigenthümliche Weiſe für dieſen gleich ſehr wichtigen und ſchwierigen Platz geeignet war. Denn keiner unter den apoſtoliſchen Männern

hatte einen ſo innigen Lebenszuſammenhang mit dem Judenthum bewahrt wie Er, der auch als gläubiger Chriſt von ganzer Seele Iſraelit und, von Kindheit auf ein Naſiräer, mit allen Wurzeln ſeiner Frömmigkeit in die altteſtamentliche Form hinein verwachſen blieb.[147]) Ebendeshalb genoß er auch bis an ſein Lebensende die gleiche tiefe Verehrung von Seiten der gläubigen und der ungläubigen Juden; und dabei ſcheint er doch auch wieder den Griechen in einer eigenthümlichen Art nahe geſtanden und ihr Vertrauen beſeſſen zu haben.[148]) Ein ſolcher war grade der Mann zu einer permanenten Stellvertretung der Apoſtel zu Jeruſalem. So lebte denn Jakobus ſtetig in der heiligen Stadt. Wer ſieht nun aber nicht, welch ein enges Verhältniß unter dieſen Umſtänden zwiſchen ihm und der dortigen Gemeinde ſich bilden, wie ſein Einfluß und ſein Anſehn die Amtsgewalt des ordnungsmäßig ſie leitenden Presbytercollegiums überflügeln mußte? Er mochte in der That in ihr eine der nachmaligen biſchöflichen ganz verwandte Auctorität und Macht ausüben, mochte in der That zu den jeruſalemiſchen Presbyteren in einem dem nachherigen biſchöflichen ganz analogen Verhältniß ſtehen, (und ApG. **21, 18.** fällt dieß auf eine nicht wohl verkennbare Weiſe in die Augen,) mit Einem

---

147) S. die Schilderung des Jakobus durch den Hegeſippus bei Euſeb., K. G. II. 23. p. 77 sqq. Vgl. den Euſebius ſelbſt p. 81. Die Glaubwürdigkeit dieſes Berichts iſt neuerdings mit treffenden Gründen von Credner in Schutz genommen worden, a. a. O. I. S. 573. 582.

148) Hegeſipp bei Euſeb., l. c. p. 80 ſchreibt von dem Jakobus: *μάρτυς οὗτος ἀληθὴς Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησι γεγένηται, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐστιν.* Man denke auch an das vergleichungsweiſe gute Griechiſch des Briefs des Jakobus. S. ferner Credner a. a. O. I. S. 602 f. und das hier über die Bekanntſchaft des Jakobus mit der alexandriniſchen jüdiſchen Religionsphiloſophie beigebrachte.

Worte, er mochte thatſächlich Biſchof ſein;[149] und dennoch war er, wenn wir genau reden wollen, kein Biſchof. Denn einerſeits war ſein biſchöfliches Verhältniß durchaus nicht etwas abſichtlich ſo geordnetes, ſondern es hatte ſich ganz von ſelbſt gemacht, lediglich aus der Natur der Sache heraus, ohne daß er der jeruſalemiſchen Gemeinde als ihr oberſter Vorſteher wäre vorgeſetzt worden, und andrerſeits waren ſein Anſehn und ſeine Macht rein perſönlicher Natur, ſie hafteten an ſeiner Perſon, nicht an ſeinem Amte, und wofern ja an dieſem, nur an ſeinem apoſtoliſchen, nicht an einem, das er ſpeciell in dieſer beſondern Gemeinde bekleidet hätte. So haben wir uns den neuteſtamentlichen Angaben gemäß die Stellung des Jakobus zu den Chriſten in Jeruſalem vorzuſtellen; und eine andre Vorſtellung begründen auch die ſpäteren Data bei den Kirchenvätern nicht. Es iſt nämlich ſehr augenſcheinlich, daß ihre Nachrichten außer dem N. T. nur noch Eine Quelle haben, den Bericht des Hegeſippus. Nun wollen wir zwar dieſe letztere Baſis nicht im Einverſtändniß mit dem herrſchenden Vorurtheil als eine apokryphiſche und darum unzuverläſſige verwerfen;[150] aber nichts deſto weniger können wir ſie doch nicht gelten laſſen als Fundament für die auf ſie gebauten patriſtiſchen Behauptungen. Den Hegeſippus der Faſelei zu beſchuldigen, wäre grade bei dem hier vorliegenden Punkte eine arge Ungerechtigkeit; denn eben was das Verhältniß des Jakobus zur Gemeinde von Jeruſalem betrifft drückt er ſich weit vorſichtiger und umſichtiger aus als ſeine in den Vorausſetzungen ihrer Zeit befangenen Nachtreter, und wir können

149) Vgl. Baur, Paſtoralbr., S. 85. Credner, a. a. O. I. S. 579. Anm. 2.

150) Vgl. oben Anm. 147.

gern unterſchreiben was er hierüber bemerkt, ohne von der oben angedeuteten Vorſtellung irgend etwas fallen zu laſſen. Ein Mal nämlich hütet er ſich wohl, den Jakobus Biſchof von Jeruſalem zu nennen: er ſchreibt blos *διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν*. Für's andre läßt er ihn dieſes Regiment über die jeruſalemiſche Gemeinde mit den Apoſteln theilen; *διαδέχεται δὲ* — dieß ſind ſeine Worte — *τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων.* [151]) Was nun nach dieſen Reſtrictionen noch übrig bleibt vom Episkopat, das wollen wir gewiß dem Jakobus nicht ſtreitig machen; es iſt eben ein ſolches Verhältniß wie wir es vorhin ſelbſt beſchrieben haben. Uebrigens könnten die Angaben von Kirchenvätern aus dem dritten, dem vierten und dem fünften Jahrhundert, wenn ſie auch nicht unmittelbar oder mittelbar von dem Hegeſippus abhängig wären, ſchon an und für ſich bei unſrer Frage nicht als wirkliche geſchichtliche Zeugniſſe mit in Anſchlag gebracht werden. Alſo auch Jakobus der Bruder des Herrn iſt zuverläſſig kein Biſchof geweſen.

Anders freilich dürfte es ſich mit dem angeblichen Nachfolger des Jakobus auf dem biſchöflichen Stuhl von Jeruſalem verhalten, mit dem Symeon, einem Sohn des Kleophas und Vetter des Herrn. [152]) Von dieſem ſagt Hegeſippus [153]) wirklich, daß er Biſchof von Jeruſalem ge-

151) Ganz unrichtig überſetzt Hieronymus, Catal. Scriptt. eccl. p. 170 (T. I.) dieſe Worte: post Apostolos.

152) S. Credner, a. a. O. I. S. 574 f.

153) Bei Euſeb., K. G. IV. 22. p. 182: *Καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ Κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος· ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ Κυρίου δεύτερον.* Vgl. ebendenſ. bei Euſeb., K. G. III. 32. p. 127. (S. Anm. 155.)

weſen ſei, und die damit übereinſtimmenden Behauptungen jüngerer Kirchenſchriftſteller, die ſich wiederum vorzugsweiſe auf jenen ſtützen mögen, z. E. der Apoſtoliſchen Conſtitutionen,[154] des Euſebius,[155] des Hierony-

---

154) VII. 46. p. 385 sq.: *Περὶ δὲ τῶν ὑφ' ἡμῶν χειροτονηθέντων ἐπισκόπων ἐν τῇ ζωῇ τῇ ἡμετέρᾳ γνωρίζομεν ὑμῖν, ὅτι εἰσὶν οὗτοι· Ἱεροσολύμων μὲν Ἰάκωβος ὁ τοῦ Κυρίου ἀδελφός· οὗ τελευτήσαντος δεύτερος Συμεὼν ὁ τοῦ Κλεόπα· μεθ' ὃν τρίτος Ἰούδας Ἰακώβου.*

155) Die Hauptſtelle iſt K. G. III. 11. p. 105: *Μετὰ τὴν Ἰακώβου μαρτυρίαν καὶ τὴν αὐτίκα γενομένην ἅλωσιν τῆς Ἱερουσαλὴμ λόγος κατέχει, τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν τοὺς εἰςέτι τῷ βίῳ λειπομένους ἐπὶ ταὐτὸ πανταχόθεν συνελθεῖν, ἅμα τοῖς πρὸς γένους κατὰ σάρκα τοῦ Κυρίου· πλείους γὰρ καὶ τούτων περιῆσαν εἰςέτι τότε τῷ βίῳ· βουλήν τε ὁμοῦ τοὺς πάντας περὶ τοῦ τίνα χρὴ τῆς Ἰακώβου διαδοχῆς ἐγκρῖναι ἄξιον ποιήσασθαι· καὶ δὴ ἀπὸ μιᾶς γνώμης τοὺς πάντας Συμεῶνα τὸν τοῦ Κλωπᾶ, οὗ καὶ ἡ τοῦ εὐαγγελίου μνημονεύει γραφὴ, τοῦ τῆς αὐτόθι παροικίας θρόνου ἄξιον εἶναι δοκιμάσαι, ἀνεψιὸν ὥς γέ φασι γεγονότα τοῦ σωτῆρος. Τὸν γὰρ οὖν Κλωπᾶν ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσὴφ ὑπάρχειν, Ἡγήσιππος ἱστορεῖ.* Dazu kommt III. 22. p. 112: *Συμεὼν ὁμοίως δεύτερος μετὰ τὸν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀδελφὸν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας κατὰ τούτους τὴν λειτουργίαν ἐγκεχειρισμένος ἦν.* Desgleichen c. 32. p. 126 sq. (mit ausdrücklicher Angabe des Hegeſippus als ſeiner Quelle,): *ἐν ᾧ* (scl. *διωγμῷ*, der Chriſtenverfolgung unter Trajan,) *Συμεῶνα τὸν τοῦ Κλωπᾶ, ὃν δεύτερον καταστῆναι τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας ἐπίσκοπον ἐδηλώσαμεν, μαρτυρίῳ τὸν βίον ἀναλῦσαι παρειλήφαμεν.* Endlich im Chronicon p. 205. (ed. Scaligeri, Amstel. 1658 fol.) ſchreibt Euſeb. zum ſiebenten Regierungsjahre Nero's (63): *Ἰουδαῖοι τὸν ἀδελφὸν Κυρίου, Ἰάκωβον, κτείνουσι· Συμεὼν ὁ τοῦ Κλεόπα τὸν θρόνον Ἱεροσολύμων διαδέχεται.* Man hat Anſtoß daran genommen, (ſ. Valeſius zu Euſeb. K. G. III. 11. p. 105. u. II. 23. p. 81) daß Euſebius in ſeinen chronologiſchen Beſtimmungen in Anſehung des Todes des Jakobus und der Ernennung des Symeon zum Nachfolger deſſelben ſich nicht gleich bleibt, indem er in der zuletzt angeführten Stelle der Chronik das Martyrium des Jakobus in das J. 63 ſetzt, in der zuerſt mitgetheilten Stelle der Kirchengeſchichte (III. 11) hingegen kurz vor die Zerſtörung Jeruſalems, (*μετὰ τὴν Ἰακώβου μαρτυρίαν καὶ τὴν αὐτίκα γενομένην ἅλωσιν τῆς Ἱερουσαλήμ.* Vergl. auch noch K. G. II. 23. p. 80: *Καὶ εὐθὺς Οὐεσπα-*

mus [156]) u. a. m., haben deshalb ſchon mehr zu bedeuten. Ob wir dieſen Zeugniſſen trauen dürfen, das hängt letzlich von der Feſtſtellung der Chronologie der Begebenheiten ab, auf welche ſie ſich beziehen. Gewöhnlich ſetzt man, meinend hierbei dem Joſephus (Antiqq. Iudd. XX. 9. § 1.) zu folgen, den Tod des Jakobus in das Jahr 63. Iſt dieſe Annahme die richtige, ſo muß wenigſtens ſoviel beſtimmt in Abrede geſtellt werden, daß Symeon unmittelbar nach dem Abſcheiden des Jakobus Biſchof von Jeruſalem geworden ſei; denn in dieſem Fall iſt es in dieſer Gemeinde zunächſt nach dem Verluſt jenes ihres Haupts (ſo dürfen wir nämlich dem Obigen zufolge den Jakobus wirklich nennen,) gewiß noch bei der alten Weiſe der Regierung durch ein Presbytercollegium geblieben. Als ein geſchichtliches Document dafür kann füglich der Brief an die Hebräer gelten,

σιανὸς πολιορκεῖ τὴν Ἰουδαίαν αἰχμαλωτίσας αὐτούς. Und p. 81: Οὕτω δὲ ἄρα θαυμάσιός τις ἦν, καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἐπὶ δικαιοσύνῃ βεβόητο ὁ Ἰάκωβος, ὡς καὶ τοὺς Ἰουδαίων ἔμφρονας δοξάζειν, ταύτην εἶναι τὴν αἰτίαν τῆς παραχρῆμα μετὰ τὸ μαρτύριον αὐτοῦ πολιορκίας τῆς Ἱερουσαλήμ, ἣν δι' οὐδὲν ἕτερον αὐτοῖς συμβῆναι ἢ διὰ τὸ κατ' αὐτοῦ τολμηθὲν ἄγος.) alſo etwa in das Jahr 69. Dieſe Inconſtanz hat einfach darin ihren Grund, daß Euſebius in ſeiner Chronologie bald (in der Kirchengeſchichte) dem Hegeſippus folgt, bald (in der Chronik) dem vermeintlichen Zeugniß des Joſephus (Antiqq. Iudd. LXX. cp. 9. § 1. p. 269. Vol. IV. ed. Lips.), welches, wenn es nicht interpolirt wäre, den Tod des Jakobus ſchon in das Jahr 63, oder wohl vielmehr 62, datiren würde. Dieß iſt keine bloße Vermuthung; denn Euſebius bezieht ſich in der Erzählung von dem Tode des Jakobus ausdrücklich (K. G. II. 23. p. 81) auf jene Stelle des Joſephus.

156) Comm. in Ep. ad Gal. L. I. (zu 1, 19.) p. 128. (T. IX.). Nachdem von dem Jakobus dem Bruder des Herrn die Rede geweſen iſt, heißt es hier: Qui (Jakobus) et ipse postea de templo a Iudaeis praecipitatus successorem habuit Symeonem, quem et ipsum tradunt pro Domino crucifixum.

der mehr als blos wahrſcheinlich [157]) mit an die jeruſalemiſche Gemeinde, wo nicht vorzugsweiſe an ſie, und zwar etwa im Jahre 67 oder 68, [158]) geſchrieben iſt. In ihm wird ja der Gemeindevorſtand durchgängig (13, 7. 17. 24.) mit dem Namen οἱ ἡγούμενοι bezeichnet, und von einem Biſchof, überhaupt von Einem Gemeindevorſteher κατ' ἐξοχήν, findet ſich darin auch nicht die entfernteſte Spur. Aber dieſe Chronologie iſt ganz unhaltbar. Ein Mal iſt ihr Fundament ein morſches; die Stelle des Joſephus iſt interpolirt und berührt in ihrer urſprünglichen Form den Jakobus mit keinem Worte. [159]) Für's andre kann Jakobus nicht ſchon im Jahre 63 geſtorben ſein, weil er den Petrus überlebt hat. [160]) Endlich ordnen Hegeſippus [161]) und, nach ſeinem Vorgange, Euſebius in der Hauptſtelle (K. G. III. 11) [162]) den Tod des Jakobus ausdrücklich kurz vor die

---

157) S. Bleek, Einleit. in den Br. an die Hebr., S. 28 ff. Credner, a. a. O. I. S. 561 ff. beſtreitet die im Texte ausgeſprochene Anſicht; ſeine Gründe haben uns indeſſen noch nicht überzeugt.

158) S. Bleek, a. a. O. S. 433 ff. (Nur darf dieſe Zeitbeſtimmung nicht mit durch die Vorausſetzung der ſchon vor der Abfaſſung des Briefs erfolgten Hinrichtung des Jakobus unterſtützt werden, wie S. 435 geſchieht.) Credner, a. a. O. I. S. 550 ff. Ueberhaupt herrſcht hierüber jetzt ziemliche Einſtimmigkeit unter denjenigen, welche den Brief an die Hebräer für nichtpauliniſch halten.

159) S. ſtatt aller andern Credner, a. a. O. I. S. 580 ff.

160) S. die Ep. Clem. Rom. ad Iacob. cp. 1. in den PP. App. T. I. p. 611 und die Clementina Epitome de gestis S. Petri, cp. 147. p. 798. ibid. Vgl. Credner, a. a. O. I. S. 581 f.

161) Bei Euſeb., K. G. II. 23. p. 80: Καὶ εὐθὺς (nach der Hinrichtung des Jakobus) Οὐεσπασιανὸς πολιορκεῖ τὴν Ἰουδαίαν, αἰχμαλωτίσας αὐτούς.

162) In der Chronik hat er ſich durch den angeblichen Joſephus verführen laſſen. S. oben Anm. 155.

Belagerung Jeruſalems, alſo in das Jahr 69; und auch Spätere [163]) haben ſich hierin an ſie angeſchloſſen. Laſſen wir nun ſo den Jakobus im J. 69 hingerichtet werden, und halten wir uns ſtreng an den Bericht des Euſebius (K. G. III. 11), der den Symeon erſt *μετὰ τὴν ἅλωσιν τῆς Ἱερουσαλὴμ* den biſchöflichen Stuhl beſteigen läßt, ſo fällt der Episkopat dieſes Mannes ſchon jenſeits der Gränzen des Zeitabſchnitts, innerhalb deſſen wir uns in dieſem Hauptſtücke halten, und grade wir von unſrer weiter unten zu entwickelnden Anſicht aus können dann am allerwenigſten veranlaßt ſein, gegen denſelben eine Skepſis zu erheben. [164])

Dieß ſind nun aber auch die apoſtoliſchen Männer alle, welche hier ernſtlich in Betracht kommen können; die übrigen, die ſonſt noch als von den Apoſteln eingeſetzte Biſchöfe aufgeführt werden, ſind entweder ſolche, deren Geſchichte für uns in völliges Dunkel gehüllt iſt, wie Dionyſius der Areopagit, vermeintlich der erſte Biſchof von Athen, [165]) Evodius, welcher der erſte Biſchof von An-

---

163) So das Chronicon Paschale, p. 460. Vol. I. ed. Bonn. Es ſetzt den Tod des Jakobus und die Erhebung des Symeon zum Biſchof von Jeruſalem in das erſte Regierungsjahr Vespaſians.

164) Im folgenden Hauptſtück werden wir noch ein Mal auf den Episkopat Symeons zurückkommen.

165) So berichtet ſchon Dionyſius von Korinth in ſeinem Briefe an die Athenienſer nach Euſeb., K. G. IV. 23. p. 85: *Δηλοῖ δ' ἐπὶ τούτοις* (Dionyſius von Korinth), *ὡς καὶ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης, ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου Παύλου προτραπεὶς ἐπὶ τὴν πίστιν κατὰ τὰ ἐν ταῖς πράξεσι δεδηλωμένα, πρῶτος τῆς Ἀθηναίων παροικίας τὴν ἐπισκοπὴν ἐγκεχείριστο.* Desgleichen die Apoſtol. Conſtitt. VII. 46. p. 388: *Διονύσιος δὲ ἐν Ἀθήναις.*

tiochien nach dem Apoſtel Petrus [166]) geweſen ſein ſoll, [167]) die älteſten römiſchen Biſchöfe und die große Mehrzahl der zum Theil gänzlich unbekannten Namen, welche die Apoſtoliſchen Conſtitutionen [168]) aufzählen, — oder ſie ſind zwar wirkliche Biſchöfe, einige vielleicht ſogar von Apoſteln eingeſetzte Biſchöfe, aber Biſchöfe aus einer Zeit, von der wir hier noch abzuſehen haben, wie Ignatius von Antiochien [169]) und Polycarpus von Smyrna.

---

166) Ueber den angeblichen antiocheniſchen Episkopat des Petrus ſ. Mayerhoff, Hiſtor.-crit. Einleitung in die petriniſchen Schriften (Hamb. 1835), S. 71 f.

167) App. Conſtitt. VII. 46. p. 386: *Ἀντιοχείας δὲ Εὐόδιος μὲν ὑπ᾽ ἐμοῦ Πέτρου, Ἰγνάτιος δὲ ὑπὸ Παύλου.* Euſeb. K. G. III. 22. p. 112: *Ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπ᾽ Ἀντιοχείας Εὐοδίου πρώτου καταστάντος, δεύτερος ἐν τοῖς δηλουμένοις Ἰγνάτιος ἐγνωρίζετο,*

168) L. VII. cp. 46, p. 385–388.

169) Von Einigen zwar wird der antiocheniſche Episkopat des Ignatius in unſern eigentlich apoſtoliſchen Zeitabſchnitt zurückdatirt. Die Apoſt. Conſtitt. (VII. 46 ſ. oben Anm. 167.) laſſen den Ignatius von Paulus zum Biſchof von Antiochien ordinirt ſein. Eine ganz aus der Luft gegriffene Angabe! Allgemeiner verbreitet war in der alten Kirche die Meinung, daß er ſein Amt aus der Hand des Petrus empfangen habe. Dieß ſetzte ſchon Chryſoſtomus voraus. Hom. in S. Ignat. Martyrem, cp. 4. p. 597. T. II. ſchreibt er: *Οὗτος* (der fünfte Kranz, der für den Ignatius geflochten iſt,) *δέ ἐστι τὸ μετ᾽ ἐκεῖνον τοῦτον* (den Petrus) *διαδέξασθαι τὴν ἀρχὴν* (das antiocheniſche Biſthum). *Ὥσπερ γὰρ ἄν τις λίθον ἐξαίρων μέγαν ἐκ θεμελίων ἕτερον ἀντίῤῥοπον ἐκείνου σπουδάζει πάντως ἀντεισαγαγεῖν, εἰ μὴ μέλλοι πᾶσαν σαλεύειν τὴν οἰκοδομὴν καὶ σαθροτέραν ποιεῖν, οὕτω δὴ καὶ Πέτρου μέλλοντος ἐντεῦθεν ἀποδημεῖν, ἕτερον ἀντίῤῥοπον Πέτρου διδάσκαλον ἡ τοῦ πνεύματος ἀντεισήγαγε χάρις, ὥστε μὴ τὴν ἤδη γενομένην οἰκοδομὴν τῇ τοῦ διαδεξαμένου εὐτελείᾳ σαθροτέραν γένεσθαι. Πέντε μὲν οὖν στεφάνους ἀπηριθμησάμεθα, ἀπὸ τοῦ μεγέθους τῆς ἀρχῆς, ἀπὸ τῆς ἀξίας τῶν κεχειροτονηκότων, ἀπὸ τῆς τοῦ καιροῦ δυσκολίας ἀπὸ τοῦ μέτρου τῆς πόλεως, ἀπὸ τῆς ἀρετῆς τοῦ παραδόντος αὐτῷ τὴν ἐπισκοπήν. κ. τ. λ.* Doch ſagt Chryſoſtomus noch nicht beſtimmt, daß grade Petrus ſelbſt den Ignatius ordinirt habe. Er

So ſind uns denn alſo auch dieſe täuſchenden Nebelbilder, indem wir ſie vonnahem in's Auge faßten, wieder zerronnen, und es bleibt uns innerhalb des Bereichs der urſprünglichen apoſtoliſchen Gemeindeverfaſſung, d. h. näher in der Zeit bis zum Jahre 70, nirgends eine Spur eines wirklichen biſchöflichen Amtsverhältniſſes, welchen Namen es auch immer geführt haben möchte, zurück.

§. 34.

Wir haben bisher Chriſtengemeinden ſich bilden geſehen, und zwar wirkliche und eigentlich ſo zu nennende Gemeinden der an den Erlöſer gläubig gewordenen, d. h. förmlich organiſirte äußere Gemeinſchaften derſelben. Sie waren gleich beſtimmt aus dem inneren und aus dem äußeren Bedürfniß herausgewachſen. Jenes, d. h. der in dem Weſen der inneren chriſtlichen Gemeinſchaft liegende Trieb ſich auch äußerlich zu verwirklichen, hatte überhaupt äußere Verbindungen der Chriſten unter einander in's Daſein gerufen; dieſes, d. i. die Totalität der von den äußeren Lebensverhältniſſen, in denen die damaligen Chriſten drinnſtanden,

---

drückt ſich nur ganz allgemein aus, cp. 2. p. 594: οὐ γὰρ μόνον ὅτι τοιαύτης ἀρχῆς ἄξιος εἶναι ἔδοξε θαυμάζω τὸν ἄνδρα ἐγὼ, ἀλλ' ὅτι καὶ παρὰ τῶν ἁγίων ἐκείνων τὴν ἀρχὴν ταύτην ἐνεχειρίσθη, καὶ αἱ τῶν μακαρίων ἀποστόλων χεῖρες τῆς ἱερᾶς ἥψαντο κεφαλῆς. Theodoret dagegen ſtellt jene Behauptung ſchon ganz deutlich auf, Dialog. I. p. 49. Tom. IV: Ἀκήκοας δὲ πάντως Ἰγνάτιον ἐκεῖνον, ὃς διὰ τῆς τοῦ μεγάλου Πέτρου δεξιᾶς τῆς ἀρχιερωσύνης τὴν χάριν ἐδέξατο, καὶ τὴν ἐκκλησίαν Ἀντιοχέων ἰθύνας τὸν τοῦ μαρτυρίου στέφανον ἀνεδήσατο. κ. τ. λ. Allein dieſe Angaben bedeuten gar wenig. Ihre alleinige Baſis iſt der vorgebliche antiocheniſche Episkopat des Petrus, der ſelbſt ganz und gar apokryphiſch iſt. Iſt, wie Euſebius (K. G. III. 22. ſ. oben Anm. 167.) behauptet, Evodius früherer Biſchof von Antiochien geweſen, ſo iſt es an ſich ganz unglaublich, daß Ignatius noch bei Lebzeiten des Petrus das dortige Bisthum ſollte überkommen haben.

ausgehenden Einflüſſe, hatte die beſondre Form motivirt, zu welcher dieſe äußeren Chriſtenverbindungen ſich geſtalteten. Das aber darf man getroſt behaupten, daß es auch ſchon jetzt gewiß keinen einzigen an Chriſtum Gläubigen gab, der nicht einer beſtimmten äußeren chriſtlichen Gemeinſchaft, nicht einer beſtimmten Chriſtengemeinde angehört hätte.

Allein dieſe Chriſtengemeinden waren als ſolche noch nicht die chriſtliche Kirche, dieß Wort in ſeinem ſtrengen und eigentlichen Sinne genommen. Erſt der Complex einer Mehrheit einzelner Gemeinden, und zwar der organiſche Complex einer ſolchen, erſt ein zur äußeren Einheit organiſch verbundenes Ganzes von Gemeinden iſt die Kirche.[170] Ob nun die Chriſtengemeinden, deren Bildung wir bisher beobachtet haben, jetzt auch wirklich ſchon unter einander durch eine beſtimmte Verbindungsform organiſch zu einer äußeren Einheit verknüpft waren, oder ob ſie einſtweilen nur noch als einzelne und äußerlich betrachtet vereinzelte Gemeinden beſtanden, darnach haben wir, anſtatt das erſtere ohneweiteres vorauszuſetzen, zunächſt ausdrücklich zu fragen. Und ſo wenig verſteht ſich das Daſein einer wirklichen organiſchen äußeren Vereinigung der einzelnen Chriſtengemeinden zu einem einheitlichen Ganzen ſchon in dem jetzigen Zeitabſchnitt von ſelbſt, daß wir uns vielmehr bereits a priori genöthigt ſehen, daſſelbe zu verneinen. Ein Mal beruht dieſe Nöthigung ſchon überhaupt in der Natur der Entfaltung der chriſtlichen Gemeinſchaft als eines lebendigen Organismus. Es liegt in dem Weſen jeder organiſchen, von innen heraus vonſtatten gehenden Entwickelung, daß ſie in einem Verlauf mehrerer beſonderer Momente er-

---

170) S. oben S. 24.

folgt, die, wiewohl ſie ein Continuum bilden, doch beſtimmt ſich gegen einander abheben als verſchiedene. Solche ſich von einander abſcheidende Entwickelungsſtufen ſind aber offenbar die Formation einzelner Chriſtengemeinden und die eines ſie zu einer Einheit zuſammenſchließenden äußeren Bandes. Beide Proceſſe mußten der Zeit nach auseinanderfallen. So lange die Verbindung der Gläubigen zu Gemeinden noch im Werden begriffen war und die Geſtaltung der Gemeindeverfaſſung ſich erſt befeſtigen mußte, ſo lange konnte die Arbeit des chriſtlichen Gemeinſchaftstriebes noch nicht ausdrücklich auf die Erbauung einer alle dieſe einzelnen Gemeinden verknüpfend umfaſſenden weiteren Gemeinſchaftsform gerichtet ſein.[171] Für's Andre legt uns aber auch die Erwägung der geſchichtlichen Verhältniſſe die nämliche Nöthigung auf. Die Chriſtengemeinden entſtanden ja vonvornherein gar nicht als äußerlich noch von einander iſolirte Geſellſchaften, ſie wuchſen ja urſprünglich aus einem allen einzelnen gemeinſamen Grunde und Boden hervor, mit dem ſie auch geraume Zeit hindurch mit Bewußtſein in innerem und äußerem Lebenszuſammenhange blieben, — aus der jüdiſchen theokratiſchen Gemeinſchaft. Indem ſie ſich als integrirende Theile dieſer letzteren betrachteten, entbehrten ſie der äußeren Einigung unter einander nicht.[172] Nur hatten ſie dieſe freilich nicht in einem derjenigen inneren Beſtimmtheit, kraft welcher ſie innerlich auf eigenthümliche Weiſe geeinigt waren, ſpecifiſch entſprechenden äußeren Bande, und darum waren ſie, wiewohl äußerlich ver-

---

171) Vgl. Möhler, Die Einh. in d. Kirche, S. 236 f.

172) „So lange die chriſtliche Kirche des Tempels zu Jeruſalem" (ein wunderlicher Ausdruck!) „beſtand, war dieſe auch für die übrige Kirche der Chriſten aus den Griechen und andern Völkern ein äußrer Halt- und Mittelpunkt." Elvers, a. a. O. I. S. 100.

knüpft, doch nicht als Chriſtengemeinden äußerlich verbunden. Als Chriſtengemeinden mußten ſie ſchon deshalb äußerlich vereinzelt daſtehen, weil ſie in einer nichtchriſtlichen Gemeinſchaft ihre äußere Einheit ſuchten und fanden. Erſt in dem Maaße, in welchem ſie ſich ihrer chriſtlichen Gemeinſchaft als einer ſchlechthin ſpecifiſchen, von der jüdiſchen weſentlich verſchiedenen und ſie mithin ausſchließenden bewußt wurden, und, was hiermit parallel läuft, in welchem ſich für ſie innerlich und äußerlich die Verbindung mit der jüdiſchen Theokratie auflöſte, konnte auch nur das Bedürfniß und die Vorſtellung einer ſie alle umſchlingenden eigenthümlich chriſtlichen äußeren Verbindung in ihnen aufſteigen. Die Verwirklichung einer ſolchen Verbindung aber konnte erſt mit dem völligen Zerreißen ihres inneren und ihres äußeren Zuſammenhangs mit der jüdiſchen theokratiſchen Anſtalt eintreten. Und ein immer höheres Steigen des Uebergewichts des Bewußtſeins um das ſpecifiſch-chriſtliche über das um das jüdiſche Element in der chriſtlichen Frömmigkeit und infolge davon eine immer weiter um ſich greifende Auflockerung des Verhältniſſes der jüdiſchen religiöſen Gemeinſchaft, wie es die unvermeidliche Folge der immer mehr anwachſenden Menge der Chriſten aus den Heiden und überhaupt der fortſchreitenden Entwickelung des chriſtlichen Lebens war, kommt allerdings ſchon in dieſem Zeitabſchnitt ſehr merklich zum Vorſchein; allein ein Ereigniß, welches ein gänzliches Auseinandergehen des Bandes zwiſchen dem Chriſtenthum und dem Judenthum auch nur hätte nach ſich ziehen können, erfolgte während deſſelben noch nicht.

Und wie wir uns ſomit ſchon vonvornherein die Lage der Dinge innerhalb dieſes erſten Stadiums der Geſchichte der chriſtlichen Gemeinſchaft vorſtellen müſſen, grade ſo zei-

gen ſie uns auch die hiſtoriſchen Data. Chriſtengemeinden ſehen wir wohl allerorten hervorſchießen, aber immer nur als einzelne, 173) von dem Daſein eines beſtimmt organiſirten ſie umfaſſenden äußerlichen, wirklich kirchlichen Verbandes läßt ſich noch keine Spur blicken. Alles, was wir in dieſer Beziehung zu entdecken vermögen, beſchränkt ſich auf der einen Seite auf das immer klarer und kräftiger hervortretende Bewußtſein um das Bedürfniß einer äußeren Einheit aller einzelnen Chriſtengemeinden unter einander und die ſich immer gediegner conſolidirende Vorſtellung von einer ſolchen, — und auf der andern Seite auf einige wenige vorläufige Surrogate für eine ſolche äußere Einheit, für einen eigentlich ſo zu nennenden kirchlichen Verband, Surrogate, die jedoch zugleich bereits die Stamina enthalten, aus welchen ſich ſpäterhin ein wirklicher kirchlicher Verband anſetzte.

Dieß bedarf indeß einer näheren Darlegung im Einzelnen.

§ 35.

Der Gedanke der chriſtlichen Kirche iſt ſo alt als die Exiſtenz einer chriſtlichen Gemeinſchaft, und ſchon in den Apoſteln lebte er mit gewaltiger Energie, vor allen in dem Paulus. 174)

---

173) Als einzelne κλῆροι, 1 Petr. 5, 3.

174) Man erinnere ſich nur an das begeiſterte Wort dieſes Apoſtels Epheſ. 5, 32. In den Schriften des Johannes dagegen tritt der Gedanke der Kirche nirgends in den Vordergrund. Selbſt 3 Joh. 6. braucht die ἐκκλησία nicht nothwendig von der Kirche im complexen Sinne verſtanden zu werden (wie denn auch Lücke, z. d. St. S. 374 d. 2. A. dabei nur an eine einzelne Gemeinde denkt,), wiewohl dieß immer das Natürlichſte ſcheint; denn durch ſolche reiſende Brüder wird ja doch das Lob des Cajus nicht blos zu Einer einzelnen Ge-

Die Vorſtellung der ἐκκλησία war ja den Apoſteln und den erſten an den Herrn Gläubigen überhaupt ſchon vonvornherein gegeben. Ein Mal hatten ſie dieſelbe bereits von dem Erlöſer ſelbſt überkommen, und zwar als die einer ἐκκλησία im complexen Sinne; daß er eine ſolche gründen wolle, hatte er ja ausdrücklich ausgeſprochen. [175]) Für's Andre waren ſie ſchon von dem Judenthum her in ihrem Beſitz. Schon unter dem A. T. betrachtete ſich das theokratiſche Volk als die ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, als die von Gott aus allen übrigen Völkern erwählte und zu ſeinem Eigenthumsvolk berufene heilige Gemeinde. Dieſe Vorſtellung trugen die erſten Chriſten unmittelbar auf ſich über. Sie mußten es natürlich; denn ſie waren es allein, welche aus der Maſſe des theokratiſchen Iſraels den erſchienenen Meſſias anerkannt, und der von ihm im vollen Sinne des Worts zu realiſirenden Theokratie ſich angeſchloſſen hatten. Von nun an waren ſie das eigentliche Volk der Wahl und Berufung Gottes, die ihm wirklich geheiligte Gemeinde, ſie allein wirklich das Volk ſeines Eigenthums, das wahrhafte Iſrael. [176]) Die ungeheure Mehrzahl der Nachkommen Iſraels, der Iſrael nach dem Fleiſch, war infolge ihres Unglaubens verworfen worden; die anfänglich dem ganzen

meinde gekommen, ſondern in weiteren Kreiſen in der Chriſtenheit überhaupt verbreitet worden ſein. Dieſes Zurücktreten der Vorſtellung der Kirche kann übrigens bei der eigenthümlichen Geiſtesrichtung des Johannes nicht befremden. Ihr gemäß hebt er dafür die innere Seite der chriſtlichen Gemeinſchaft deſto ſtärker hervor, wie ſie in dem durch den Glauben vermittelten realen Lebenszuſammenhange mit dem Erlöſer unmittelbar gegeben iſt als Gemeinſchaft des geiſtigen Lebens, des Glaubens und der Liebe. Vgl. Neander, Ap. Kirche, II. S. 706 ff.

175) S. oben S. 93 ff.

176) 1 Petr. 2, 9. 10. Vgl. oben S. 74 f.

Volk zukommenden theokratiſchen Rechte und Verheißungen waren auf das kleine Häuflein der „Auswahl” übergegangen, das den Meſſias angenommen hatte, auf den geiſtlichen Iſrael, dem alle die angehörten, die nach göttlicher Erwählung und Berufung durch den Glauben dem theokratiſchen Reiche einverleibt wurden. 177) So waren jetzt die an den Erlöſer Gläubigen ſich bewußt, die ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ zu bilden. Und ſich ſelbſt unter dieſem Begriff zuſammenzufaſſen war ihnen um deſto natürlicher, da er grade ihr Bewußtſein um die Geneſis des durch den Glauben an den Erlöſer in ihnen aufgegangenen eigenthümlich neuen Lebens ſo treffend ausſprach; denn dieſes letzteren waren ſie ſich ja eben als einer Wirkung der frei erwählenden und berufenden Gnade Gottes bewußt, und durchgängig betrachteten ſie ſich als ἐκλεκτοὶ und κλητοὶ Gottes. 178) Die ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ war mithin jetzt weſentlich eine chriſtliche geworden. Die Vorſtellung von dieſer chriſtlichen ἐκκλησία war aber näher ſofort von ihrem frühſten Auftauchen an beſtimmt die von einer Kirche im complexen Sinne; denn als eine ſolche hatte der Erlöſer ſie ausgeſprochen, und als eine ſolche konnte ſie auch nur aus dem altteſtamentlichen Vorſtellungskreiſe herübergenommen werden, in welchem als die ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ nie etwas andres gedacht wird als die Geſammtheit des Volkes Gottes, niemals ein einzelner Stamm oder gar eine einzelne Gemeinde deſſelben als ſolche. Es fehlt alſo viel daran, daß der Ausdruck „chriſtliche Kirche” urſprünglich nur die Bezeichnung einer beſtimm-

---

177) Röm. 2, 28. 29. K. 4, 11. 12. 16. 17. K. 9, 6. 7. 24 ff. K. 11, 1—7. Gal. 3, 7. 26—29. K. 4, 26. Coloſſ. 3, 11. u. ſ. w.

178) Apg. 2, 47. K. 13, 48. (vgl. K. 16, 14.) 1 Petr. 1, 1. 2. Jud. 1. Röm. 1, 6. 7. 1 Cor. 1, 2. Tit. 1, 1. u. ſ. w.

ten einzelnen Chriſtengemeinde geweſen wäre, nicht ſchon die des geſammten Complexes der an Chriſtum Gläubigen; ſo viel, daß grade umgekehrt jene Bedeutung erſt die aus dieſer abgeleitete iſt, durch Uebertragung des dem Ganzen eignenden Begriffs auf den einzelnen organiſchen Theil; eine Uebertragung, die ſich deshalb ganz ungeſucht, ja ohne ein ausdrückliches Bewußtſein darum machte, weil ja im Anfang der Entſtehung einer chriſtlichen Gemeinſchaft die Geſammtheit ihrer Glieder örtlich in Einem Punkte, zu Jeruſalem, vereinigt war, und ſo eine einzige einzelne Gemeinde bildete.

Dieſer urſprüngliche Begriff der chriſtlichen Kirche war jedoch noch ein äußerſt unklarer, unbeſtimmter und ſchwankender, nämlich grade in Betreff des Hauptpunkts, der Frage, unter welcher äußeren Form der chriſtliche Kirche genannte Complex der infolge der göttlichen ἐκλογή zur Theilnahme an dem meſſianiſchen Gottesreich Berufenen in der Welt daſeiend zu denken ſei, näher ob unter der politiſchen Form oder nicht. Inſoweit ſtand in dieſer Beziehung allerdings die Vorſtellung feſt, daß man die Theokratie als dieſe Form anſah, alſo weder eine rein politiſche noch eine ſchlechthin nicht politiſche; allein von dieſer theokratiſchen Form ſelbſt fehlte eine ſichre Anſchauung. Der jüdiſchen Auffaſſung nach war in der Theokratie das politiſche Element entſchieden das vorwiegende; aber eben dieſe jüdiſche Vorſtellung von dem meſſianiſchen Reiche war den Chriſten durchaus wankend geworden, durch die deutlichen Erklärungen des Erlöſers und den Gang der Entwickelung ſeiner Geſchichte und ſeines Werks. Indem ſie ſich ſo gedrungen fühlten ſie aufzugeben, gebrach es ihnen doch noch an Klarheit darüber, wie weit; denn ganz konnten ſie dieſelbe auch wieder noch nicht fallen laſſen, ſchon darum nicht, weil ihnen an ihrer Statt noch keine neue poſitive Vorſtellung

von der Form der meſſianiſchen Gemeinſchaft aufgegangen war.

Anfänglich nun ließ ſich dieſe Unklarheit und Unſicherheit noch zur Noth ertragen. Zunächſt herrſchte ja die Hoffnung vor, infolge der Erhöhung Jeſu werde ſich Iſrael im Großen und Ganzen beſinnen und den Meſſias anerkennen, und ſo werde die bisherige iſraelitiſche theokratiſche Gemeinſchaft ſelbſt, nur gereinigt und gekräftigt, die chriſtliche Kirche werden, eine neue äußere Form der Gemeinſchaft mithin gar nicht Bedürfniß ſein (ApG. 1, 6). Allein je mehr hierzu jede gegründete Ausſicht ſich verzog, und je mehr die Gläubigen aus den Heiden die Hauptmaſſe der Chriſtenheit auszumachen anfingen, deſto ſchwankender wurden alle Elemente der bisherigen Vorſtellung von der meſſianiſchen Theokratie, deſto mehr verdunkelte ſich die Anſchauung von der Form der chriſtlichen Kirche, die da werden ſollte. Nunmehr mußte das Bedürfniß einer radikalen Umbildung des aus dem Judenthum mit herübergebrachten Begriffs der Theokratie von dem eigenthümlich chriſtlichen Geſichtspunkt aus, das Bedürfniß einer eigenthümlich chriſtlichen Faſſung des Begriffs der ἐκκλησία Θεοῦ zu klarem Bewußtſein kommen. Niemandem war dieſe Aufgabe ſo nahe unter das Auge gerückt wie dem Paulus, dem Apoſtel der Heiden, durch deſſen Wirkſamkeit eine ſelbſtändig geſtellte chriſtliche Gemeinſchaft hervorwuchs, eine chriſtliche Gemeinſchaft, welche die jüdiſche Theokratie nicht zu ihrer geſchichtlichen Baſis (wenn gleich zu ihrer geſchichtlichen Vorausſetzung,) hatte. Und grade er ſcheint es auch geweſen zu ſein, deſſen mächtiger Geiſt die Arbeit der Löſung jener Aufgabe auf ſich nahm.

Ohne ſich an die aus dem Judenthum mit herübergenommenen Vorſtellungen anzulehnen nahm er einen neuen

eigenthümlich chriſtlichen Ausgangspunkt, und griff aus der innerſten Mitte des chriſtlichen Bewußtſeins den Begriff der ἐκκλησία heraus. Auch nicht in der Weiſe, welche uns zumeiſt die geläufigſte iſt. Nämlich nicht von dem Gedanken der innerlichen, geiſtigen chriſtlichen Gemeinſchaft als ſolcher, in ihrer Unterſcheidung von der äußeren, aus hob er ſeine Conſtruction des Begriffs der chriſtlichen Kirche an, wiewohl die Unterſcheidung zwiſchen der äußeren und der inneren Seite der chriſtlichen Gemeinſchaft ihm nichtsweniger als fremd war (ſ. Röm. 14, 17.), überhaupt nicht von der Reflexion auf die Gemeinſchaft der Chriſten unter einander, ſondern von dem Bewußtſein um ihr Verhältniß zu Chriſto. Erſt aus dieſem ergab ſich für ihn das Bewußtſein um ihr Verhältniß zu einander.

Das Verhältniß des Gläubigen zu dem Erlöſer war ihm erfahrungsmäßig bewußt als ein realer Lebenszuſammenhang mit demſelben. Indem er nun in dieſem Verhältniß den Erlöſer nicht anders denken konnte denn als lebendig, mithin wirkſam, erſchien ihm dieſer Lebenszuſammenhang des Chriſten mit dem Erlöſer näher als ein vollſtändiges Abhängigſein und beſtimmter Beſeeltſein jenes von dieſem; der Erlöſer als das den Gläubigen vollſtändig beſtimmende und beſeelende Princip und der Gläubige ſeinerſeits als das Organ der Wirkſamkeit, der erlöſenden Lebensfunctionen des Erlöſers. Hier traf er nun auf den eigentlichen Quellpunkt der Gemeinſchaft der Gläubigen unter einander. Sie ſtehen nämlich — ſo conſtruirte er weiter — alle weſentlich in dieſem ſelben Verhältniß zu dem Erlöſer, ſie werden alle von demſelben Chriſtus beſeelt, und ſind alle ſeine Organe. Damit ſtehen ſie denn aber auch unter einander in einer weſentlichen Gleichartigkeit des Lebens und der Lebensfunctionen, und gehören nicht nur zuſammen kraft

der ſpecifiſchen Gleichheit des ſie beſeelenden Lebensprincips, ſondern ſind auch wirklich organiſch unter einander verknüpft in ihren Lebensthätigkeiten durch eben dieſes Princip, von dem in ihnen allen der Impuls zu dieſen ausgeht; ihre Einheit iſt nicht blos die der Geſinnung, ſondern auch die der Thätigkeit. Da der ſie bethätigende Impuls bei ihnen allen von dem Erlöſer herrührt, ſo bilden ſie unter einander einen einheitlichen Organismus von Organen des Erlöſers. Eben dieſes iſt ihre weſentliche Einheit unter einander, daß ſie alle Organe des Einen und ſelbigen Chriſtus ſind. Ihre individuellen Differenzen, fern davon ihre organiſche Einheit zu ſtören, werden, da von ihnen allen Ein und daſſelbe beſeelende Princip Beſitz nimmt, vielmehr gegenſeitige Verknüpfungspunkte, und grade in der unüberſehlichen Mannichfaltigkeit der eigenthümlichen Gaben, Wirkſamkeiten und Berufe (Aemter) organiſirt ſich ihr Zuſammenhang unter einander zu vollſtändig lebendiger Einheit. 179) In dieſem Sinne iſt dem Paulus die Geſammtheit der Gläubigen das σῶμα τοῦ Χριστοῦ, der **Leib des Herrn**, 180) an welchem dieſer ſelbſt das Haupt iſt; 181) die einzelnen Gläubigen aber ſind die Glieder dieſes Leibes 182) und eben als ſolche unter einander organiſch geeinigt. Was Paulus den Leib des Herrn nennt iſt der durch den beſeelenden Geiſt Chriſti in ſich ſelbſt lebendig verbundene Complex der Gläubigen, inſofern er das Organ iſt, durch welches Chriſtus in der Welt wirkt, ſo daß die Gläubigen für Chriſtum ſind

---

179) Röm. 12, 3 ff. 1 Cor. 12, 4 ff.

180) Röm. 12, 5. 1 Cor. 10, 17. K. 12, 13. Epheſ. 2, 15. 16. K. 4, 4. 11. 12. 16. Coloſſ. 3, 15.

181) Epheſ. 1, 22. K. 4, 15. K. 5, 23. Coloſſ. 1, 18. K. 2, 19.

182) Röm. 12, 4. 5. 1 Cor. 12, 12—27. Epheſ. 5, 30.

was für die Seele der Leib iſt, — das Organ vermöge deſſen er ſich bethätigt.[183]) Im Weſentlichen die nämliche Vorſtellung, nur mit Herauskehrung einer andern beſondern Seite, drückt unſer Apoſtel auch noch durch ein zweites Bild aus,[184]) deſſen ſich, da es ihm nicht grade eigenthümlich, überhaupt nicht eigentlich neu, ſondern ſchon aus dem A. T. her bekannt war, auch andre Apoſtel bedienen,[185]) durch das Bild eines Tempels. Die Geſammtheit der an Chriſtum Gläubigen iſt ihm das Haus Gottes. Er will damit ausſprechen, daß die chriſtliche Gemeinſchaft diejenige eigenthümliche Beſtimmtheit des menſchlichen Lebens ſei, vermöge welcher Gott in der Menſchenwelt auf reale Weiſe ein Daſein habe. Die Innigkeit der durch dieſes Sein Gottes in dem Complex der Gläubigen begründeten Gemeinſchaft dieſer unter einander iſt in dieſem zweiten Bilde minder hervorgehoben. In beiden Bildern aber ſtoßen wir ſtracks auf den wahren Lebenspunkt in dem Begriff der chriſtlichen Kirche, auf daſſelbe Moment, welches auch nachmals den rechten lebendigen Kern der Vorſtellung von der katholiſchen Kirche bildet, nämlich auf den Gedanken, daß in einer beſtimmten menſchlichen Gemeinſchaft auf weſentliche Weiſe die Erlöſung eine geſchichtliche Potenz geworden iſt, der Erlöſer ein reales geſchichtliches Daſein und eine geſchichtliche Wirkſamkeit gewonnen hat und fortwährend beſitzt, und nur in ihr; oder, mit Möhlers[186]) treffendem Wort zu reden, daß in einer

---

183) Vgl. Schleiermacher, D. chr. Gl. II. S. 350 f.

184) Epheſ. 2, 19—22. 1 Tim. 3, 15. 2 Tim. 2, 20. vergl. 1 Cor. 3, 11.

185) 1 Petr. 2, 5. K. 4, 17. Hebr. 3, 2—6. K. 10, 21.

186) Symbolik, S. 334 ff. d. 4. A.

beſtimmten menſchlichen Gemeinſchaft das Menſchgewordenſein des göttlichen Logos ſich erhält und ſeine Menſchwerdung ſich ſtetig fortſetzt, und nur in ihr.

In beiden genannten bildlichen Weiſen, in den Vorſtellungen des *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* und des *οἶκος τοῦ Θεοῦ*, iſt die einheitliche Gemeinſchaft der an Chriſtum Gläubigen keineswegs als eine blos innerliche gedacht. [187]) Aber eben ſo wenig iſt doch auch in ihnen eine beſtimmte Reflexion auf die beiden Seiten des Innerlichen und des Aeußerlichen als unterſchiedene ſchon mitgeſetzt; und darum iſt auch in ihnen die Gemeinſchaft und Einheit der Chriſten untereinander noch nicht ausdrücklich als eine äußerlich hervortretende und ſich darſtellende, die chriſtliche Gemeinſchaft noch nicht ausdrücklich als eine ſolche gedacht, der das Merkmal der Aeußerlichkeit weſentlich ſei. Ueberhaupt fehlt bei ihnen noch jede Reflexion über die concrete Weiſe des Daſeins der chriſtlichen Gemeinſchaft; ſie ſind noch ganz abſtracte Vorſtellungen, und eben deshalb auch noch blos bildliche; der concrete Begriff iſt mit ihnen noch nicht errungen. Unter welcher Form der Gemeinſchaft die Lebenseinheit der an Chriſtum Gläubigen ihr concretes kosmiſches Daſein hat, namentlich ob unter einer rein innerlichen oder

187) Der pauliniſche Begriff des Leibes des Herrn iſt alſo nicht ohneweiteres der proteſtantiſchen Vorſtellung von der unſichtbaren Kirche gleich zu achten. Eben ſo wenig findet dieſe letztere ſich (wie Neander, Ap. Kirche, II. S. 619, glaubt,) Gal. 4, 26 ausgeſprochen. Die *ἄνω Ἱερουσαλὴμ, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν*, die *ἐλευθέρα*, kann in keiner Weiſe als Kirche gefaßt werden, weder als ſichtbare noch als unſichtbare, ſondern ſie iſt, wie ihr Gegenſatz *ἡ νῦν Ἱερουσαλὴμ* (V. 25) und Offb. 3, 12. K. 21, 2. 10 ff. ausweiſen, das künftige Reich der Herrlichkeit, das vollendete Reich Chriſti, das Reich der *ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ* (Röm. 8, 21) und ihrer Offenbarung (ebdſ. V. 19). Vgl. Uſteri, Paulin. Lehrbegr. S. 190 f. d. 4. A. Tholuck, Blüthenſamml. a. d. morgenl. Myſtik, S. 83. vgl. S. 77.

unter einer zugleich äußerlichen, das laſſen ſie völlig dahingeſtellt, oder richtiger, darauf nehmen ſie gar keine Rückſicht; nur das ſagen ſie aus, daß der Complex der unter einander zur Lebenseinheit verſchlungenen Gläubigen für Chriſtum der Organismus zum Behuf ſeiner kosmiſchen Wirkſamkeit, für Gott das ſein kosmiſches Daſein vermittelnde Organ ſei.

Bei dieſer Unbeſtimmtheit konnte indeſſen die Vorſtellung in dem Geiſte des Paulus nicht ſtehn bleiben. Zunächſt mußte er unvermeidlich den weiteren Schritt thun, die auf dem angegebenen Wege als thatſächlich zum Bewußtſein gekommene einheitliche Gemeinſchaft der Chriſten unter einander auch beſtimmt und ausdrücklich als eine zugleich äußerliche, als eine in einer äußeren Gemeinſchaft ſich manifeſtirende und bethätigende zu denken. Die von Chriſto als ſein Organ Beſeelten nämlich, wie ſie hierdurch innerlich Eins ſind und ſich als Eins wiſſen, müſſen grade als ſolche den Drang empfinden, ſich zu einer äußeren Gemeinſchaft zuſammen zu thun, in der die innere Gemeinſchaft ſich realiſiren und wirkſam erweiſen möge, und zwar eben zu dem Ende, um dadurch, daß ſie ſich unter einander zu einem lebendig organiſirten Gemeinweſen gliedern, für die kosmiſche Wirkſamkeit des ſie beſeelenden Erlöſers ein ſchon an ſich ſelbſt geeignetes Organ zu ſein. Wie ſie ſich von Chriſto beſeelt und dadurch unter einander weſentlich geeinigt wiſſen, ſo müſſen ſie auch ihrerſeits mit Bewußtſein ihrem Daſein in der Welt die ausdrückliche Beſtimmtheit einer poſitiv auf die Zwecke Chriſti gerichteten gemeinſamen Lebensthätigkeit aufdrücken, die Form eines bewußterweiſe poſitiv den Zwecken Chriſti, und nur ihnen, gewidmeten, durchgängig ſpecifiſch für ſie angelegten Gemeinweſens.

Dieſe äußere Gemeinſchaft nun mußte der Apoſtel in

dem damaligen Punkte der geſchichtlichen Entwickelung nothwendig weiter als eine beſondere, von der allgemein menſchlichen, dem Staate, verſchiedene faſſen. Im Allgemeinen deshalb weil die hier fragliche Gemeinſchaft poſitiv und ausſchließlich den Zwecken des Erlöſers dienen ſollte, die Zwecke der allgemein menſchlichen Gemeinſchaft aber damals noch nicht nach ihrer Identität mit jenen zum Bewußtſein gekommen waren. Unter der Vorausſetzung der Differenz beider konnte natürlich nicht Ein und daſſelbe Gemeinweſen beide zugleich realiſiren oder auch nur verfolgen. Sodann war ja wirklich die allgemein menſchliche Gemeinſchaft, wie ſie damals empiriſch gegeben war, völlig unbrauchbar dazu, um in ihr jene organiſche Lebenseinheit der durch Chriſtum Beſeelten darzuſtellen und die Zwecke Chriſti zu verwirklichen. Von dem heidniſchen Staat mußte dieß ſofort unzweideutig in's Auge fallen, zumal da er überdieß ſich ſelbſt gegen jede Berührung mit dem neuen chriſtlichen Princip ſorgfältig verſchloß, ja je länger je mehr daſſelbe feindſeelig zurückerieb, und die Chriſten, weit entfernt, ihnen ſeine Gemeinſchaftsformen einräumen zu wollen, aus ſeinem Schooß ausſtieß. Die allgemeine Gemeinſchaft des jüdiſchen Volks ſchien zwar zu allererſt günſtigere Bedingungen zu verheißen, und man ſchmeichelte ſich auch wirklich eine Weile mit der Hoffnung, in ihr die eigenthümlich angemeſſene äußere Gemeinſchaft zu finden, um den an Chriſtum Gläubigen als eine Darſtellung ihrer Lebenseinheit und ein ſich den Zwecken Chriſti weihendes Gemeinweſen zu dienen. Aber bald wurde man hierüber durch die bitter feindſeelig werdende Stellung des Judenthums gegen das Chriſtenthum vollſtändig enttäuſcht. Zudem konnte der univerſaliſtiſche Geiſt des Chriſtenthums und der grade eine ſchlechthin allgemeine Einheit kräftig anſtrebende Trieb des eben erwachten Ge-

meinſchaftsbewußtſeins die an die natürlichen Unterſchiede gebundene und namentlich durch die volksthümlichen Beſtimmtheiten beſchränkte politiſche Form der Gemeinſchaft nicht anders als perhorresciren.[188]) Kurz von allen Seiten her mußte der Apoſtel ſich durch die concreten Verhältniſſe der Zeit genöthigt ſehen, die poſtulirte äußere Gemeinſchaft, welche alle an den Erlöſer Gläubigen und hierdurch von ihm Beſeelten organiſch umfaſſen und das geſchichtliche Organ ſeiner Wirkſamkeit in der Welt zur Erreichung ſeiner Zwecke ſein ſollte, als eine beſondere, ausſchließlich religiöſe zu denken, mithin auch als eine von allen natürlichen Unterſchieden, wie die der Volksthümlichkeit, der Bildung, der bürgerlichen Stellung u. dergl. m., ganz unabhängige und gegen ſie völlig gleichgültige,[189]) als eine Gemeinſchaft, in der die Unterſchiede der natürlichen Eigenthümlichkeit und Begabung als ſolche gar keine Bedeutung haben, ſondern nur inſofern als ſie auf die Wirkſamkeit des das Ganze beſeelenden Erlöſers, auf den heiligen Geiſt, als ihre Cauſalität zurückgeführt werden können, und Organe ſeiner ſich in reicher Mannichfaltigkeit modifizirenden kosmiſchen Thätigkeit ſind, d. h. nur als Charismen,[190]) — mit Einem Wort als Kirche (ſ. § 4).[191])

---

188) Vgl. oben S. 20 ff.

189) S. 1 Cor. 12, 3. Gal. 3, 26–28. Coloſſ. 3, 11. Vergl. ApG. 2, 17. 18.

190) S. 1 Cor. 12.

191) Man hat oft ſchon bei den Apoſteln die moderne Expanſion des Begriffs der *ἐκκλησία* finden wollen, bei der man dieſelbe auch die unſichtbare Geiſterwelt mit in ſich befaſſen läßt. Gegenwärtig iſt die Bedenkloſigkeit dieſer Meinung ziemlich allgemein anerkannt. S. z. B. Harleß zu Epheſ. 1, 22, S. 120. Die einzige Stelle, in welcher wenigſtens der Schein eines Beweiſes für ſie gefunden werden kann, iſt die ebengenannte Epheſ. 1, 22. 23. Doch auch in ihr verwerfen

Mit dieſem Begriff der Kirche war denn eine klare Vorſtellung von der concreten Weiſe der Exiſtenz des Leibes Chriſti gefunden. Daher identifizirt Paulus das *σῶμα Χριστοῦ* und die *ἐκκλησία*,[192] indem er die abſtracte Vorſtellung jenes durch den concreten Begriff dieſer erklärt.

So war Paulus auf einem neuen Wege wieder bei der ſchon unabhängig von dieſer Conſtruction vorhandenen Vorſtellung einer chriſtlichen Kirche angelangt, aber ſo, daß dieſe nunmehr mit einem beſtimmten und eigenthümlich chriſtlichen Gehalt erfüllt war.[193]

---

die neuſten Ausleger derſelben (außer Harleß auch Matthies, S. 51, Rückert, S. 73, und Meier, S. 38.) einſtimmig eine ſolche Auslegung. In den übrigen Stellen, die man für jene Behauptung angezogen hat, fehlt ſelbſt jeder Schein, indem in ihnen überhaupt gar nicht von der Kirche die Rede iſt, weder den Worten noch der Sache nach, und zum Theil auch nicht ein Mal von der höheren Geiſterwelt: Hebr. 12, 22. 23. Gal. 4, 26. Coloſſ. 1, 20. u. a. m.

192) Epheſ. 1, 23. (*τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου.*) K. 5, 23. (*ὡς καὶ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας· αὐτός ἐστι σωτὴρ τοῦ σώματος.*) 29. 30. (*οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλ᾽ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν· καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν· ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ.*) Coloſſ. 1, 18. (*καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας.*) 24. (*ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία.*) 1 Tim. 3, 15. (*πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ Θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος.*)

193) Schwerlich dürfte ſich folgender Satz Uſteri's (Paul. Lehrbegr., S. 301) vertreten laſſen: „Die beiden Ausdrücke *ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ* und *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ*, die dem Inhalte nach einander gleich ſind, haben ihren Urſprung in den beiden entgegengeſetzten Geſichtspunkten, aus denen man die Gemeinſchaft der Gläubigen mit Chriſto betrachten kann. Der aus dem politiſchen Leben der Hellenen hergenommene (?) Begriff der *ἐκκλησία*, der zugleich die chriſtliche Geſellſchaft von der *συναγωγή*, der kirchlichen Verſammlung der Juden, unterſcheidet," (kennt aber ſchon die pauliniſche Zeit dieſen Gegenſatz zwiſchen Ecclesia und Synagoga?) „drückt den demo-

Dieſe Kirche wird von dem Apoſtel keineswegs als eine ſchon unmittelbar vollkommene gedacht. Wie könnte ſie auch als eine ſolche gedacht werden, da ja der in ihr ſich darſtellende Leib des Herrn ſelbſt als ein noch unvollkommener, als ein erſt im werden begriffener gedacht werden muß und von dem Paulus wirklich gedacht wird? [194]) Denn ſo lange noch nicht die geſammte Menſchheit in die reale Lebensgemeinſchaft mit dem Erlöſer hineingezogen iſt, fehlt auch noch viel an der Vollſtändigkeit der Organiſation des Leibes des Herrn; und ſo lange die Einzelnen, welche in jener Lebensgemeinſchaft ſtehen, in ihrer Lebensthätigkeit noch nicht ausſchließlich durch den Erlöſer beſtimmt werden, mithin auch da, wo ſie von ihm beſtimmt werden, noch nicht auf ſchlechthin kräftige Weiſe, fehlt noch viel an ſeiner Lebendigkeit. Und dieſer ſchon an ſich unvollkommene Leib des Herrn kann ſich in der Kirche auch wieder nur auf unvollkommene Weiſe verwirklichen, infolge theils der relativen Unkräftigkeit ſeines eignen Lebens, theils der Natur jeder äußeren Gemeinſchaft überhaupt, in deren Macht es niemals ſteht, (wenigſtens in demſelben Maaße nicht, in welchem ihr eignes Leben noch ein unkräftiges iſt,) alle diejenigen von ſich abzuwehren, die, ohne in wahrem innerem Lebenszuſammenhange mit ihr zu ſtehn, ſich äußerlich an ſie anzuſchließen ein Intereſſe haben. Dies alles weis Paulus gar wohl. Er erkennt es an, daß die chriſtliche Kirche in ihrer äußeren Gemeinſchaft auch Solche befaſſen könne, die gar nicht wirklich von dem Erlöſer beſeelt, ſeinem Leibe gar nicht wirklich ein=

---

kratiſchen" (? viel eher gerade den autokratiſchen!) „Charakter der Kirche aus, der aus dem Judenthum ſtammende Begriff der βασιλεία den monarchiſchen; beide Richtungen ſollen ſich gegenſeitig ergänzen und durchdringen."

194) Epheſ. 4, 12. 13. 15. 16. K. 5, 26. 27.

gegliedert ſind; 195) ja er ſpricht es ausdrücklich aus, daß darüber, ob ein Individuum der Kirche in Wahrheit oder nur zum Schein angehöre, für Menſchen, die das Innere nicht bis auf den Grund zu durchſchauen vermögen, ein untrügliches Urtheil gar nicht möglich ſei. So lange die Kirche noch eine werdende iſt, hält er ein äußeres Beiſammenſein der wahren Gläubigen und der Heuchler in ihrem Schooße gradezu für etwas unvermeidliches. 196) Er iſt ſich alſo ſchon deutlich der Incongruenz der empiriſch gegebenen concreten Kirche mit der ihm aufgegangenen Idee 197) der Kirche bewußt; er unterſcheidet der Sache nach ſchon beſtimmt zwiſchen der idealen 197) Kirche und der empiriſchen. 198) Allein nichts deſto weniger iſt ihm dieſe letztere, aller ihrer Unvollkommenheit und Unreinheit ungeachtet, doch ſchlechterdings die wahre Kirche und mit dem Leibe des Herrn weſentlich identiſch; darum nämlich weil ihm ihre Exiſtenz als ſolche als ein mit immanenter Nothwendigkeit ſich vollziehender ſtetiger Selbſtreinigungsproceß erſcheint. Sieht er auf ihr Verhältniß zu dem ſie beſeelenden Chriſtus: ſo weis er, daß dieſer mit unfehlbarer Sicherheit die reinen und die unreinen Stoffe in ihr unterſcheidet, 199) und daß ſeine Lebensthätigkeit in ihr ununterbrochen und in wirkſa-

195) 1 Cor. 5, 1 ff. Nicht anders auch Johannes. S. 1 Br. 2, 19. Vgl. Neander, Ap. K. II. S. 707 f.

196) 2 Tim. 2, 19. 20.

197) In welchem Sinne wir hier von einer Idee der Kirche reden und von einer idealen Kirche, ſ. oben S. 121 f.

198) Dieſe Unterſcheidung iſt in dem von uns bezeichneten Sinne (vgl. Anm. 197.) ganz ſtatthaft; nur überſehe man nicht, daß ebenmäßig auch zwiſchen einem idealen und einem empiriſchen Leibe des Herrn unterſchieden werden muß.

199) 2 Tim. 2, 19.

ner Weiſe grade auf ihre immer vollſtändigere Läuterung von allem ihrer Natur Fremdartigen hingeht.[200]) Sieht er (was nur die andre Seite derſelben Sache iſt,) auf den Verlauf ihrer eignen Lebensthätigkeit und Entwickelung: ſo zeigt ſich ihm jeder Fortſchritt dieſer als weſentlich zugleich eine Erhöhung ihrer diakritiſchen, alles Heterogene aus ihrem Organismus ſecernirenden Kraft und Thätigkeit. Daher muthet er ihr denn natürlich auch zu, alle in ihr zum Vorſchein kommenden widerchriſtlichen Elemente ſofort aus ihrer Gemeinſchaft auszuſtoßen, durch eine unerbittlich ſtrenge Disciplin.[201]) Vermöge der Handhabung dieſer Disciplin, durch deren Verabſäumung ſie factiſch ihr eignes Weſen verläugnen würde, ſoll die Kirche unverrückt ihre vollſtändige Congruenz mit dem Leibe des Herrn auf erfolgreiche Weiſe anſtreben. Die Discrepanz dieſer beiden erkennt Paulus an, aber er betrachtet ſie als eine mit immanenter Nothwendigkeit ſtetig im Verſchwinden begriffene, und darum iſt ſie in ſeinem Bewußtſein von der Kirche durchaus nicht ein vorwaltendes Moment.[202]) Bei der relativ ſo großen Reinheit der damaligen äußeren chriſtlichen Gemeinſchaft war dieß doppelt natürlich.

§ 36.

So hatte die Chriſtenheit durch den Paulus eine wie eigenthümlich chriſtliche ſo in ſich ſelbſt beſtimmte und klare Vorſtellung von der Kirche gewonnen. Mit dieſer Vorſtellung war jedoch nicht unmittelbar auch die Exiſtenz der Kirche gegeben. Wohl aber mit innerer Nothwendigkeit

---

200) Epheſ. 5, 25—27.

201) 1 Cor. 5, 2. 6—13. (vgl. auch 2 Cor. 6, 14—7, 1.) 2 Theſſ. 3, 6—15. 2 Tim. 2, 21.

202) Nicht etwa wie bei uns Proteſtanten.

das bewußtvolle Streben nach der Verwirklichung jener Vorſtellung. Und dieſes Streben war zwar kein erfolgloſes; allein, wie dieß in der Sache ſelbſt begründet iſt, es vermochte doch nur allmälig und ſtufenweiſe ſeinem Ziele ſich zu nähern. Der erſte Schritt kam ſogleich im Anfange zuſtande, noch ehe der Begriff der chriſtlichen Kirche zur Klarheit gediehen war, durch die Entſtehung einzelner Chriſtengemeinden. Die Aufgabe, welche die nach außenhin bildende Thätigkeit in dem chriſtlichen Bewußtſein ſich geſetzt fand, realiſirte ſie, weil zu ihrer Ausführung im Großen und Ganzen (denn auf eine ſolche hin lautete die Aufgabe eigentlich,) die äußeren Bedingungen noch fehlten, vorerſt in kleinen Kreiſen. Soweit nämlich die äußere Berührung der Gläubigen unmittelbar gegeben war, d. h. als eine räumliche, organiſirte ſie dieſes ihr Zuſammenſein zu einer wirklichen Gemeinſchaft.

Doch dieſe Vielheit einzelner Chriſtengemeinden konnte den Trieb noch nicht befriedigen, der ſie in's Daſein gerufen hatte. Er ging ſeiner Natur nach weſentlich auf die organiſche Vereinigung aller an Chriſtum Gläubigen in einer einzigen einheitlichen äußeren Gemeinſchaft hin. Dahin drängte er alſo weiter fort, und dieß deſto mächtiger, je mehr er auch vonaußenher fortwährend durch mancherlei Veranlaſſungen verſtärkt wurde. In vielen Fällen nämlich ergab ſich ja durch die äußeren Umſtände für einzelne Gemeinden ein unabwendbares Bedürfniß einer Communication mit der Geſammtheit der Gläubigen, hauptſächlich bei der allmälig beginnenden Entwickelung der Lehre und dem damit unvermeidlich verknüpften Hervortreten eines Diſſenſus in derſelben. In ſolchen Fällen mußte man ſich dann in Ermangelung eines förmlich geordneten Communicationsweges nothdürftig durch außerordentliche Mittel helfen. Die Hergänge

bei Gelegenheit der Streitigkeiten über die Verbindlichkeit des moſaiſchen Geſetzes (ApG. 15, 1 ff.) ſind ein Beiſpiel dieſer Art. Daher konnte es nicht ausbleiben, daß das chriſtliche Denken ſofort einen Schritt weiter vorwärts that, daß man nämlich ſofort die vielen einzelnen Chriſtengemeinden als weſentlich zuſammengehörig, als weſentlich auch eine äußere Einheit bildend anzuſehen anfing; und als ſich allmälig eine klare Vorſtellung von der chriſtlichen Kirche fixirt hatte, dachte man ſich dieſe näher eben als die organiſche Zuſammenfaſſung aller ſchon beſtehenden einzelnen Chriſtengemeinden zu einem einheitlichen Geſammtkörper, und jede einzelne Gemeinde als ein Glied, und zwar als ein integrirendes Glied, dieſes Kirchenkörpers. Dieß war die concrete Weiſe, in welcher man die allgemeine Vorſtellung der chriſtlichen Kirche dachte; in den einzelnen Gemeinden ſah man die Kirche, und betrachtete ſie als in ihnen exiſtirend, die *ἐκκλησίαι* als die *ἐκκλησία*. Es fehlt nicht an Stellen des N. Ts., die hiervon Zeugniß geben, indem ſie unzweideutig von einer *ἐκκλησία* im complexen Sinne als von einer bereits beſtehenden reden. [203])

---

203) ApG. 9, 31. (*Ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλείας καὶ Σαμαρείας εἶχεν εἰρήνην, οἰκοδομουμένη καὶ πορευομένη τῷ φόβῳ τοῦ Κυρίου, καὶ τῇ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπληθύνετο.*) K. 20, 28. (*Προσέχετε οὖν ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Κυρίου, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου.* Von der einzelnen Gemeinde zu Milet kann die *ἐκκλησία τ. K.* etc. gewiß nicht ohne Zwang verſtanden werden.) 1 Cor. 10, 32. (*Ἀπρόσκοποι γίνεσθε τοῖς Ἰουδαίοις καὶ Ἕλλησι καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ.* Die einzelne korinthiſche Gemeinde kann mit der *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ* unmöglich gemeint ſein, da ja eben an ſie die Ermahnung gerichtet wird, keinen Anſtoß zu geben.) K. 12, 28. (*Καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας κ. τ. λ.* An eine einzelne Gemeinde kann man hier bei der *ἐκκλησία* nicht denken; denn in einer ſolchen fanden ſich ſicher

Aber damit daß man ſo die einzelnen Chriſtengemeinden mit dem Gedanken zur einheitlichen Geſammtheit einer Kirche zuſammenfaßte, waren ſie doch nicht auch ſchon in der Wirklichkeit in dieſer Weiſe vereinigt, d. h. eine Kirche. Die reale Exiſtenz eines ſolchen kirchlichen Verbundenſeins aller einzelnen Gemeinden ſetzte beſtimmte Veranſtaltungen voraus, näher die Anordnung einer ausdrücklich dafür berechneten und feſt geregelten äußeren Verbindungsform. Ob es nun ſchon jetzt eine ſolche gab, das iſt hier unſre Frage.

Dergleichen Einrichtungen zu treffen war natürlich die Sache der Apoſtel, und dieſe mögen wohl auch bald vonvornherein eine ſolche Conſtituirung einer eigentlichen Kirche beabſichtigt haben. Allein einen ſo bedeutungsvollen Schritt wollten ſie doch auch nicht übereilen, dem Grundſatz gemäß, der ſie überhaupt bei allen ihren Maaßnahmen für die Feſt-

nicht alle die von dem Apoſtel aufgezählten Charismen bei einander. Vollſtändig waren ſie nur in der Geſammtheit aller einzelnen Chriſtengemeinden vorhanden.) Epheſ. 3, 10. (*ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ.* Eine ſolche Kundwerdung iſt nur denkbar als durch die Totalität der chriſtlichen Gemeinſchaft erfolgend.) 1 Tim. 3, 15. (*ἐὰν δὲ βραδύνω, ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ Θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος.* Allerdings könnte man hier wohl die *ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος* von der einzelnen epheſiſchen Gemeinde auslegen, mit deren Leitung ja auch Timotheus allein beauftragt war; und hierfür könnte man ſich auch noch auf das Fehlen des Artikels vor *ἐκκλησία* berufen. Allein der Beiſatz *Θεοῦ ζῶντος* und die Bezeichnung als *οἶκος Θεοῦ* will doch für eine einzelne Gemeinde etwas pompös klingen. Beſſer denkt man alſo dabei an die complere Kirche. Paulus hält dann hier dem Timotheus für ſeine Führung der einzelnen epheſiſchen Gemeinde diejenigen Grundſätze vor, die überhaupt für die Verwaltung der äußeren chriſtlichen Gemeinſchaft im Allgemeinen gelten ſollen. Der Inhalt des Folgenden ſtimmt hierzu vollkommen. Die Stellen 1 Cor. 11, 22. und K. 12, 4. 23. rechnen wir nicht hierher.

ſtellung der äußeren Verhältniſſe der durch ihre Predigt gläubig gewordenen leitete,[204]) dem Grundſatz, keine äußere Form für die chriſtliche Gemeinſchaft anders und zu einer andern Zeit anzuordnen, als wie und wann ſie ſich ſchon in dem eignen Leben der Chriſten beſtimmt präformirt habe, durch das Zuſammenwirken einerſeits eines bewußt gewordenen in der Natur des chriſtlichen Lebens ſelbſt liegenden weſentlichen Bedürfniſſes und andrerſeits der eigenthümlichen Verhältniſſe des äußeren Lebens, in welchem die erſten Gläubigen drinnſtanden, ſo daß alles, was ſie feſtſetzten, als das eigenſte Werk des chriſtlichen Lebens und der chriſtlichen Gemeinſchaft ſelbſt erſchiene. Vermöge dieſer Maxime wollten ſie nun auch eine beſtimmte äußere Form für die Communication und die einheitliche Verknüpfung der einzelnen Gemeinden unter einander erſt dann einführen, wann einerſeits in dieſen Gemeinden ſelbſt das Bedürfniß einer äußeren Realiſirung ihrer inneren Einheit und zwar mittelſt einer geregelten äußeren Verbindungsform zu klarem und kräftigem Bewußtſein gediehen ſein würde, und andrerſeits auch die äußeren Verhältniſſe der Chriſtenheit die Gründung einer ſolchen die Einheit vermittelnden Inſtitution unverweigerlich gebieten würden, — kurz wann ſie dieſen Schritt einer innerlichen und einer äußerlichen Nöthigung zufolge als einen ſchlechthin nothwendigen würden thun können. Dieſe doppelte Bedingung trat aber erſt in dem Zeitpunkte ein, welcher die Gränzſcheide des Zeitabſchnitts bildet, innerhalb welches wir uns hier bewegen. Bis zu dieſer Epoche hin finden wir alſo in der Wirklichkeit noch keinen eigentlichen kirchlichen Verband der einzelnen Gemeinden, mithin noch keine chriſtliche Kirche. Nur einige wenige Surro-

[204]) S. oben S. 146. Vgl. S. 96 f.

gate einer allgemeinen Verbindungsform kommen bereits zum Vorſchein als die erſten Anſätze künftiger Bildungen.

Dieſer Surrogate ſind auch wieder nur zwei, und ſelbſt dieſe können füglich als Ein einziges angeſehen werden; denn das zweite hangt weſentlich mit dem erſteren zuſammen, und iſt eigentlich nur eine weitere Entfaltung deſſelben.

Dieſes erſtere ſpringt unmittelbar in's Auge. Sogleich von Anfang an war nämlich für alle Chriſten ein äußerer Verbindungspunkt gegeben — in den Apoſteln.[205] Durch den allen gemeinſchaftlichen äußeren Zuſammenhang mit ihnen hingen ſie auch unter einander ſelbſt äußerlich zuſammen. Und zwar verknüpften die Apoſtel nicht etwa blos die einzelnen Chriſten als ſolche unter einander, ſondern wirklich auch die einzelnen Chriſtengemeinden. Die pauliniſchen Briefe[206] bezeugen dieß ausdrücklich. Die Apoſtel führten die allgemeine Aufſicht über alle Chriſtengemeinden,[207] und eben dieſe war ſchon als ſolche zugleich ein Band, das alle jene einzelnen Gemeinden unter einander zuſammenſchlang. Sie ergab ſich übrigens ganz von ſelbſt, lediglich aus der Natur der Verhältniſſe der erſten Chriſtenheit heraus, ohne daß dazu erſt beſondre Einleitungen getroffen werden durften. Auf der einen Seite waren ja für alle Chriſtengemeinden die Apoſtel die letzten Vermittler ihres chriſtlichen Lebens und mithin in allen religiöſen Angelegenheiten die letzte und vollgültige Auctorität. An ſie

205) Vgl. Möhler, Die Einh. in d. Kirche, S. 236.

206) Röm. 16, 16: Ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ. 1 Cor. 16, 19. 20: Ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας. — — ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀδελφοὶ πάντες.

207) Vgl. Gabler, De Episcopis pr. Eccl. chr., p. 8: Neque

wendeten ſich daher natürlich alle Gemeinden in allen den Fällen, wo ſie Belehrung, Rath und Hülfe bedurften. Die Apoſtel auf der andern Seite hatten die beſtimmte Verpflichtung auf ſich, für alle Gemeinden Sorge zu tragen, für ſie alle zu wachen; ſie ſollten ihnen die Stelle des Herrn ſelbſt vertreten; und ſomit waren auch ſie ihrerſeits genöthigt, ſich der allgemeinen Aufſicht über die Gemeinden zu unterziehen, zu deren Führung ſie von dieſen ſelbſt ſo vielfach aufgefordert wurden. Und ſo liegt es uns auch geſchichtlich vor. Die Apoſtel betrachten ſich ſelbſt als die Mitaufſeher über die einzelnen Gemeinden, [208]) und zwar über **alle** einzelnen Gemeinden. [209]) Was ihre eigentliche Miſſionsthätigkeit betraf, theilten ſie ſich zwar in das große vor ihnen aufgethane Feld. So verabredeten nach Gal. 2, 7—9 Jakobus, Petrus und Johannes förmlich mit dem Paulus und dem Barnabas, daß dieſe vorzugsweiſe die Predigt des Evangeliums unter den Heiden, ſie aber vorzugsweiſe die unter den Juden als ihren beſondern Beruf betrachten wollten. So hatte Paulus es ſich zum Grundſatz

[illegible]

[illegible]

desiderabatur et Presbyterorum et universae Ecclesiae gubernatio, quae postea in Episcopos conferretur, eo tempore, quo Apostoli ipsi eorumque socii universam Ecclesiam Christianam diligentissime moderabantur." Vgl. auch **Salmaſius**, De Episcop. et Presb. p. 46. 67, **Mack**, Comm. über die Paſtoralbriefe, S. 66 ff. und v. **Cölln**, Bibl. Theologie, II. S. 364.

208) So ſchreibt Petrus 1 Br. 5, 1: *Πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος.* Ein andres iſt es wohl, wenn ſich Johannes 2 Br. 1 u. 3 Br. 1 ὁ *πρεσβύτερος* nennt. S. **Lücke**, Comm. über d. Schriften des Ev. Joh., III. S. 340—343 d. 2. A.

209) Paulus ſchreibt 2 Cor. 11, 28. 29 ausdrücklich: *χωρὶς τῶν παρεκτὸς ἡ ἐπίστασίς μοι ἡ καθ' ἡμέραν, ἡ μέριμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν. Τίς ἀσθενεῖ, καὶ οὐκ ἀσθενῶ; τίς σκανδαλίζεται, καὶ οὐκ ἐγὼ πυροῦμαι;*

gemacht, ſich mit ſeiner Verkündigung des Evangeliums nur nach ſolchen Gegenden hinzuwenden, in denen Chriſtus noch nicht von einem andern Apoſtel geprebigt worden war. [210]) Allein deshalb waren doch die Apoſtel nicht etwa auf den engeren ſpeciellen Wirkungskreis beſchränkt, den jeder ſich ſelbſt abgeſteckt hatte; ſondern jeder von ihnen beſaß die volle Befugniß, ſein apoſtoliſches Anſehn innerhalb des ganzen Umfangs der Chriſtenheit geltend zu machen; und das N. T. weiſt ja auch aus, wie ſie von dieſem Recht Gebrauch machten. Jeder Apoſtel hatte das Recht und die Pflicht der Beaufſichtigung aller Gemeinden, oder juriſtiſch ausgedrückt, den Apoſteln eignete der Beruf der oberſten Leitung der Chriſtengemeinden ſolidariſch. Jeder von ihnen beſaß die leitende Gewalt über das Ganze, aber auch wieder keiner als Einzelner, ſondern jeder weſentlich nur in der Gemeinſchaft mit allen übrigen. Nicht die Apoſtel regierten das Ganze, ſondern das Apoſtelcollegium, [211]) und jeder einzelne handhabte ſeine beaufſichtigende Auctorität nicht als ſeine individuelle, ſondern als die des Apoſtelcollegiums, und wenn auch nicht jedesmal im ausdrücklichen Auftrage deſſelben, doch aus deſſen allgemeiner Vollmacht und mit dem Bewußtſein, ihm dafür Rechenſchaft ſchuldig zu ſein. Und wie heilſam war dieſes eigenthümliche Verhältniß! Bei ihm fand jeder Apoſtel das nothwendige Complement ſeiner Wirkſamkeit in den übrigen; die verſchiedenen religiös beſtimmenden Individualitäten ergänzten und modifizirten ſich

---

210) Röm. 15, 20. 21. Vgl. 2 Cor. 10, 13—16.

211) Auch die ſofortige Wiederbeſetzung der durch den Verrath und den Tod des Judas Iſcharlot erledigten Apoſtelſtelle (ApG. 1, 15—26) zeigt daß die Apoſtel ſich als auf eine collegialiſche Führung des ihnen vom Herrn übertragenen Apoſtolats gewieſen betrachteten. *Δεῖ οὖν κ. τ. λ.* ſagt Petrus ausdrücklich V. 21.

gegenſeitig, und glichen ſich unter einander zu einer innigen und doch volltönenden Harmonie aus, und es konnte ſo durch die lebendige und vollſtändige Wechſelwirkung aller die Darſtellung deſſen zuſtande kommen, was Paulus Epheſ. 4, 13) „den vollkommenen Mann nach dem Maaße des vollen Alters Chriſti" nennt.

Dieß Apoſtelcollegium war das eigentliche Bindeglied unter den einzelnen Chriſtengemeinden, das eigentliche Surrogat einer allgemeinen Verbindungsform. Das andre Inſtitut, deſſen wir neben ihm noch gedachten, wenn wir von zwei ſolchen Surrogaten ſprachen, iſt nur eine Erweiterung dieſes erſteren und hangt, durchaus unſelbſtändig, lediglich an ihm. Wir meinen das Inſtitut der apoſtoliſchen Delegaten.[212] Dieſes Inſtitut war nur ein nothdürftiges Organ, welches das Apoſtelcollegium eben zum Behuf der wirkſamen Bethätigung ſeiner oberſten Leitung der Geſammtheit der chriſtlichen Gemeinden ſich anbildete. Sobald ſich nämlich der Umfang der jungen Chriſtenheit einigermaaßen erweiterte, verbot es ſich für die Apoſtel ganz von ſelbſt, dieſe dirigirende Oberaufſicht in ihrem ganzen Umfange unmittelbar und perſönlich zu führen. Namentlich für diejenigen unter ihnen wäre dieß rein unmöglich geweſen, welche vor andern von vielen Gemeinden ſpeciell in Anſpruch genommen wurden, und einen vorzugsweiſe ausgedehnten beſondern Wirkungskreis hatten, wie Petrus und, von dem dieß im höchſten Maaße gilt, Paulus. Solche Apoſtel ſahen ſich deshalb genöthigt, die leitende Beaufſichtigung der ſich auf eine eigenthümliche Weiſe an ſie anſchließenden Gemeinden zum Theil nur mittelbar zu führen, durch das Organ ein-

212) Vgl. Salmaſius, l. c. p. 40—71. Mack, a. a. O. S. 66 ff.

ſichtsvoller und bewährter Männer aus dem engſten Kreiſe ihrer chriſtlichen Gemeinſchaft, die ſie in ihrem Namen und mit ihrer Auctorität bekleidet innerhalb eines beſtimmten Bereichs von Chriſtengemeinden walten ließen. Solche Männer nennen wir kurzweg apoſtoliſche Delegaten. Sie wurden nicht für immer einem beſtimmten größeren oder kleineren Gebiet von Gemeinden vorgeſetzt, ſondern nur für eine Zeit lang, um, nachdem ſie dort den dringendſten Bedürfniſſen — wie ſolche namentlich bei der Gründung und erſten Einrichtung neuer Gemeinden eintraten, — abgeholfen, wieder auf einen andern Punkt verpflanzt zu werden, wo inzwiſchen das Einſchreiten der apoſtoliſchen Machtvollkommenheit nothwendiger geworden war. [213]) Solcher apoſtoliſchen Delegaten begegnen uns im N. T. mehrere. Unter ihre Kategorie gehört ein großer Theil der Männer, die uns oben (§ 33.) als angebliche Biſchöfe vorgeführt worden ſind. Für Biſchöfe im ſpäteren Sinne konnten wir ſie allerdings nicht anerkennen, aber eben ſo wenig konnten wir ſie für gewöhnliche Presbyter-Episkopen halten; denn über dieſe ragten ſie weit hervor durch eine ausgedehnte Amtsvollmacht, die der der nachmaligen eigentlichen Biſchöfe vielfach verwandt erſchien, in mancher Beziehung ſogar noch weiter greifend. Hier findet nun die eigenthümliche und, wie es ſchien, abnorme Stellung dieſer Männer ganz ungeſucht ihre Erklärung. Es gehören dahin Timotheus, den Paulus ſelbſt ſeinen συνεργὸς nennt (Röm. 16, 21. 1 Theſſ. 3, 2) und in den Ueberſchriften ſeiner Briefe ſich beiordnet (Phil. 1, 1. 1 Theſſ. 1, 1. 2 Theſſ. 1, 1. vgl. 2 Cor. 1, 1. Coloſſ. 1, 1. Philem. 1.), — Titus (κοινωνὸς ἐμὸς καὶ εἰς ὑμᾶς συνεργός. 2 Cor. 8, 23), — Silvanus (1 Theſſ. 1, 1.

---

213) Vgl. Salmaſius, l. c. p. 41 sqq. 64 sqq.

2 Theſſ. 1, 1. vgl. 1 Petr. 5, 12.), — **Marcus** (Coloſſ. 4, 10. 1 Petr. 5, 13.), — **Clemens**, den Paulus (Phil. 4, 3.) mit unter ſeine *συνεργοὶ* zählt, — **Epaphras**, den derſelbe Apoſtel (Coloſſ. 1, 7.) als ſeinen *ἀγαπητὸς σύνδουλος* bezeichnet, und der (nach Coloſſer 4, 12. 13) in einem weiteren Umkreiſe eine apoſtoliſche Aufſicht geführt zu haben ſcheint, — vielleicht auch **Epaphroditus**, der *ἀδελφὸς καὶ συνεργὸς καὶ συστρατιώτης* des Paulus (Phil. 2, 25). Daß dieſe und andre ihnen gleichgeſtellte Männer einen eigenthümlichen Beruf hatten, für den ſich in der ſpäteren Zeit kein genau entſprechendes Analogon nachweiſen ließ, dieß haben auch ſchon einſichtsvolle Lehrer der alten Kirche wie **Theodoret**[214]) erkannt, und ihnen deshalb die Benennung *Ἀπόστολοι* als Amts- und Ehrentitel beigelegt; gar nicht unpaſſend, denn das war ja eben ihre Beſtimmung, die Apoſtel zu vertreten.

Hiermit ſind aber auch die äußeren Communicationspunkte erſchöpft, durch welche in dieſem Zeitabſchnitt die Geſammtheit der Chriſtengemeinden einigermaaßen äußerlich zuſammengehalten wurde. So dürftig ſie auch ſind, könnte man ſich doch verführen laſſen, in ihnen ſchon einen wirklichen **kirchlichen** Verband zu ſehen. Dieſe Vorſtellung müſſen wir jedoch beſtimmt zurückweiſen, und dagegen behaupten, daß ſie lediglich ein **Surrogat** eines ſolchen waren. **Ein Mal** nämlich war ja jene äußere Verbindung eine ganz und gar **formloſe und zufällige**, nicht eine ausdrücklich beabſichtigte und feſt geordnete. Sie hatte ſich ganz unbeabſichtigt und unberechnet wie von ſelbſt gemacht, rein aus der Natur der Sache und den Bedürfniſſen der

214) Interpr. Ep. I. ad Tim. p. 652 T. III. S. die Stelle oben S. 216.

Gemeinden heraus. Dieſe letzteren waren nicht etwa angewieſen, in der gemeinſamen Communication mit den Apoſteln und den apoſtoliſchen Delegaten ein ſie unter einander auch äußerlich verknüpfendes Band zu ſuchen. Auch communicirten ſie nicht etwa deshalb mit den Apoſteln und ihren Bevollmächtigten, um unter einander ſelbſt in äußere Berührung zu treten, ſondern allein deshalb, weil ſie für die zweckmäßige Ordnung ihrer eignen inneren Angelegenheiten des Raths und des Anſehns dieſer Männer bedurften, und nur ganz unwillkürlich ergab ſich daraus für ſie zugleich eine Art von Communication unter einander, gleichſam als Zugabe. War dieſe nun aber ſo eine blos zufällige, ſo kann ſie natürlich nicht als ein wirklicher kirchlicher Zuſammenhang anerkannt werden. Und dieß für's Andre auch darum nicht, weil ſie ihrer Natur nach eine durchaus precäre, nothwendig wieder vorübergehende war. Sie beruhte nämlich allein auf den Perſonen der Apoſtel, war lediglich an dieſe und die ihnen eigenthümliche perſönliche Auctorität geknüpft. Wir dürfen uns nicht etwa die Vorſtellung von der Sache [215]) machen: es ſei in der damaligen Organiſation der äußeren Chriſtengemeinſchaft ſelbſt bereits ein über den particulären Gemeindeämtern ſtehendes allgemeineres und höheres, für die Leitung der Geſammtheit der einzelnen Gemeinden beſtimmtes, alſo eigentlich kirchliches, Amt geordnet geweſen, dieſes univerſelle Amt hätten in dieſer frühſten Zeit die Apoſtel und etwa auch ihre ſpeciellen Mandatarien bekleidet, und kraft dieſes ihres Amts hätten ſie das allgemeine Regiment über die Geſammtzahl der Gemeinden geführt. Wie ſchief und grundlos dieſe Vorſtellung ſein würde, mögen wir ſchon daran

215) Wie ſie ſich z. B. bei Mack findet, a. a. O. S. 65. 67 f.

abnehmen, daß die Apoſtel, **inſofern ſie** ſich als Beamte der äußeren Chriſtengemeinſchaft betrachten, ſich mit den gewöhnlichen Vorſtehern der einzelnen Gemeinden, den Presbyteren (oder Episkopen), auf die völlig gleiche Linie ſtellen, wie Petrus (1 Br. 5, 1.), indem er dieſelben anredet, ſich ihren συμπρεσβύτερος nennt. Ganz im Gegentheil, was die Apoſtel bei der allgemeinen Beaufſichtigung und Leitung der einzelnen Gemeinden geboten und vornahmen, das geboten und nahmen ſie vor lediglich kraft ihrer **perſönlichen** Auctorität, die weit älter war als alles, was Verfaſſung der äußeren Chriſtengemeinſchaft heißt, und mithin nicht erſt aus einem dieſer angehörigen Amt abgefloſſen ſein konnte. Baſirte ſich nun aber ſo die Verbindung der einzelnen Chriſtengemeinden unter einander lediglich auf die **Perſonen** der Apoſtel, ſo war ſie freilich eine äußerſt vergängliche; denn die Apoſtel mußten ja, das konnte niemandem entgehen, über kurz oder lang von dem irdiſchen Schauplatz abtreten, und ihr Ausſterben mußte auch das der apoſtoliſchen Delegaten bald nach ſich ziehen; denn ſobald ein Mal die Apoſtel alle heimgegangen waren, war ja keine Auctorität mehr vorhanden, die neue apoſtoliſche Stellvertreter hätte creiren können. Waren nun aber alle dieſe Männer abgeſchieden, ſo ſtanden die einzelnen Chriſtengemeinden wieder völlig ohne eine feſte äußere Verbindung, wieder ganz iſolirt **neben** einander da. Grade dieſe Frage, welches Verhältniß der einzelnen Gemeinden unter einander übrig bleibt, ſobald man ſich die Apoſtel und ihre nächſten Gehülfen hinwegdenkt, iſt ein ſichres Mittel um darüber in's Reine zu kommen, ob in der Verfaſſung der äußeren Chriſtengemeinſchaft wirklich ſchon jetzt für die einzelnen Gemeinden ein äußerer einheitlicher Verband vorhanden war, ob es wirklich ſchon jetzt eine chriſtliche **Kirche** und eine

chriſtliche Kirchenverfaſſung gab. Und, wie geſagt, auch von dieſer Seite her wird uns eine verneinende Beantwortung dieſer Frage aufgenöthigt. Wir müſſen es wiederholen: in der früheren oder eigentlich ſo zu nennenden apoſtoliſchen Zeit (bis zum J. 70) gab es noch keine chriſtliche Kirche, ſondern nur erſt iſolirte Chriſtengemeinden.

Wenn indeß nichts deſto weniger bereits jetzt, in dem angegebenen Sinne, von Präformationen und mithin von einer Art von Analogon auch einer Kirchenverfaſſung die Rede ſein darf: ſo iſt zugleich ſchon aus dem Vorhergehenden klar, daß dieſem Analogon, ſo entſchieden demokratiſch auch die gegenwärtige Gemeindeverfaſſung war, nichts weniger eignete als der demokratiſche Character. Sein Princip, da es ausſchließlich in der eigenthümlichen perſönlichen Machtvollkommenheit der Apoſtel beruhte, war vielmehr durchaus das autokratiſche, und da die Ausübung dieſer perſönlichen Plenipotenz der Apoſtel weſentlich an die Form eines collegialiſchen Zuſammenwirkens gebunden war, näher das ariſtokratiſch-autokratiſche. 216) Ein noch nicht wirklich organiſirtes, noch nicht in fixirte Formen und Wege ſeiner Bethätigung hineingeleitetes Regiment einer Gemeinſchaft iſt auch überall in keiner andern Weiſe denkbar als in der der Autokratie.

---

216) Hierüber iſt die oben S. 153 Anm. 9 angeführte Bretſchneiderſche Abhandlung zu vergleichen.

Zweites Hauptſtück.

Die Gründung der eigentlich ſo zu nennenden chriſtlichen Kirche.

§ 37.

Wenn es nun gleich, wie wir ſo eben nachgewieſen, bis gegen das Jahr 70 hin wirklich noch keine chriſtliche Kirche gab, ſo war doch um die angegebene Zeit für die Entſtehung eines geregelten, eigentlich kirchlichen Vereins bereits alles Weſentliche vorbereitet, und es ließ ſich ſchon damals mit Sicherheit vorausſehen, daß über kurz oder lang die Bildung eines ſolchen erfolgen werde. Die Bedingungen dieſer neuen Entwickelung, die inneren wie die äußeren, waren ihrer Reiſe unmittelbar nahe, und das Bedürfniß derſelben wurde je länger deſto dringender und fühlbarer, beides das innere und das äußere. Wenigſtens in dem überwiegend größeren Theile der damaligen Chriſtenheit, in dem Kreiſe der durch die Predigt des Apoſtels Paulus zu Chriſto geführten unp in die pauliniſche Auffaſſung des Chriſtenthums eingegangenen Gläubigen, ſteigerte ſich in den zerſtreuten einzelnen Gemeinden das Bewußtſein um ihre innere Zuſammengehörigkeit und Einheit zu immer größerer Klarheit und Kräftigkeit. Dieß war die nothwendige Folge der fortſchreitenden Entfaltung des in ihnen gepflanzten neuen

chriſtlichen Lebens. Zudem wurde ja, je näher ſie auch räumlich einander rückten, bei ihrer Vervielfältigung, deſto mehr die Vorſtellung von einer Verbindung ihrer aller zu einer äußeren Einheit erleichtert und ihre gegenſeitige Communication ſelbſt. Auf der andern Seite ſtellte ſich die Nothwendigkeit, ernſtlich an die Gründung eines kirchlichen Verbandes zu denken, immer dringlicher heraus. Für den oben bezeichneten größeren Theil der Chriſtenheit, die Pauliner, wurde der Grund und Boden, in welchem anfänglich die einzelnen Gemeinden als in ihrer gemeinſamen, ſie unter einander verbindenden Baſis gewurzelt waren, immer entſchiedener wankend, der Grund und Boden der jüdiſchen theokratiſchen Gemeinſchaft, zu der das Verhältniß dieſer pauliniſchen Chriſten ſich immer völliger lößte. Daneben waren auch die anfänglichen Surrogate eines geordneten Verbandes der einzelnen Gemeinden unter einander als Chriſtengemeinden ſichtlich im verſchwinden begriffen, und das auf unrettbare Weiſe. Die Apoſtel traten einer nach dem andern von dem irdiſchen Schauplatz ab, und beſonders der Hintritt von ſolchen Hauptapoſteln wie Petrus und Paulus und auch von Männern wie Jakobus der Bruder des Herrn mußte in der hier in Rede ſtehenden Beziehung von überaus fühlbaren Folgen ſein, und eine höchſt auffallende Erſchlaffung der Communication der Gemeinden unter einander in weiten Kreiſen nach ſich ziehn. Den Apoſteln folgten die apoſtoliſchen Delegaten in immer kürzeren Intervallen nach, und es ließ ſich mit ziemlicher Sicherheit vorausberechnen, wann die Stützpunkte vollends alle zuſammengebrochen ſein würden, auf denen diejenige äußere Verbindung der einzelnen Gemeinden beruhte, welche in der früheren apoſtoliſchen Zeit wirklich beſtand. War es nicht zu beſorgen, daß wenn erſt die bisherigen allgemeinen Leiter aller Gemeinden, die

Apoſtel, alle bis auf den letzten würden abgeſchieden ſein, dann die Gemeinden, je nachdem ſie einander räumlich und vermöge ihrer religiöſen Richtung auf eigenthümliche Weiſe nahe ſtanden, ſich zu mancherlei beſonderen größeren Verbindungen zuſammenſchließen würden, um ſolche Individuen, die auf ſie einen beherrſchenden Einfluß ausübten, und vielleicht gar nicht ein Mal einen lauteren und im apoſtoliſchen Sinne des Worts chriſtlichen? Drohte nicht die Gefahr, daß die Art von allgemeiner Verbindung, die es bisher gegeben, und der, ſo unvollkommen und ungenügend ſie auch als Verbindung war, doch wenigſtens die beſtimmte Tendenz auf eine allgemeine Einheit einwohnte, indem ſie im Begriff ſtand ſich zur wirklich kirchlichen Form zu conſolidiren, nicht Eine Kirche, ſondern eine Mehrheit beſondrer Kirchen aus ihrem Schooß hervorgebären werde? Solche Befürchtungen wurden wahrlich durch den Stand der Dinge im Inneren der chriſtlichen Gemeinſchaft nahe genug gelegt, der ſich noch vor dem Abſcheiden der Hauptapoſtel und ihrer einigenden Berührungen ungeachtet entwickelt hatte.

Die Chriſtenheit war in Partheien zerfallen, deren Stellung gegen einander je länger deſto ausſchließender wurde. Mit immer wachſendem Mißtrauen ſtanden einander die beiden großen Hauptpartheien der judaiſirenden Chriſten oder der Petriner mit ihrer mehr oder minder ſchroff ausgeſprochenen particulariſtiſchen Tendenz und der Pauliner mit ihrem Univerſalismus gegenüber. Die erſteren waren wieder in ſich ſelbſt vielfach abgeſtuft, namentlich was ihre Oppoſition gegen den Paulus anbelangt. 1) Die Einen bil-

---

1) S. überhaupt Baur, „Ueber Zweck und Veranlaſſung des Römerbriefs und die damit zuſammenhängenden Verhältniſſe der römi-

deten gar keine eigentliche Oppoſition gegen ihn, ſondern betrachteten ihn und ſeine Auffaſſung des Chriſtenthums nur als lediglich die Chriſten aus den Heiden angehend, zu ihnen aber, den Chriſten aus den Juden, in gar keiner Beziehung ſtehend. Auf ſeinem eigenthümlichen Gebiete ließen ſie ihn gelten und frei gewähren; ſich ſelbſt aber hielten ſie in einer ſcheuen Entfernung von dem Kreiſe der heidenchriſtlichen Gemeinſchaft, der ſich durch ſeine Miſſionsthätigkeit gebildet hatte, wahrſcheinlich eine von Gott herbeizuführende Entwickelung abwartend, die das für ſie noch räthſelhafte Verhältniß Iſraels zu dem Meſſiasreich entwirren ſollte. Sie hofften, ſo ſcheint es, es werde plötzlich durch eine in die Augen fallende Bezeugung Chriſti Iſrael im Ganzen zu ſeiner Anerkennung umgeſtimmt werden, [2]) und ſo das altteſtamentliche Volk Gottes mit ſeinen geheiligten Inſtitutionen dennoch wirklich, wozu es zunächſt gar nicht den Anſchein hatte, als diejenige äußere Gemeinſchaft ſich behaupten, an welche das neue chriſtliche Leben auf ſpecifiſche Weiſe geknüpft ſei. Wenn dieſe Kataſtrophe erſt eingetreten ſein werde, dann, mochten ſie hoffen, würden auch die Heidenchriſten ihre bisher von ihnen verkannte Stellung zu der jüdiſchen Theokratie leicht begreifen und ſich ihrem Geſetz willig unterwerfen. Dieß ſcheint namentlich der Standpunkt des Jakobus des Bruders des Herrn [3]) und der paläſtinenſiſchen Chriſtengemeinden ge-

---

ſchen Gemeinde" in der Tübinger Zeitſchr. f. Theol., 1836, H. 3, S. 120 f.

[2]) In dieſem Sinne erbetete Jakobus der Bruder des Herrn mit ſolchem Anliegen eine ἄφεσις für das Volk Iſrael, nach Hegeſippus beim Euſebius, K. G. II. 23. p. 77: *ηὑρίσκετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόνασι, καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν· ὡς ἀπεσκληκέναι τὰ γόνατα αὐτοῦ δίκην καμήλου διὰ τὸ ἀεὶ κάμπτειν ἐπὶ γόνυ προσκυνοῦντα τῷ Θεῷ, καὶ αἰτεῖσθαι ἄφεσιν τῷ λαῷ.*

[3]) ApG. 15, 13—21 ſteht mit dieſer Annahme nicht in einem wirklichen Widerſpruch.

weſen zu ſein, die in ihm ihren Mittelpunkt fanden. In einer zweiten Nüance tritt ſchon eine wirkliche Oppoſition hervor, wenn gleich nur erſt in leiſen Anfängen. Es gab nämlich auch ſolche Judenchriſten, welche, ohne grade einen directen Widerſpruch gegen die apoſtoliſche Auctorität des Paulus zu erheben, doch theils über das Verhältniß der Juden und der Heiden zum Evangelium keineswegs mit ihm einſtimmig dachten, theils, und zwar eben im Zuſammenhange mit dieſem erſten Differenzpunkte, ſeine Vorſtellung von der Glaubensgerechtigkeit und der Gerechtigkeit aus den Werken ſich nicht anzueignen vermochten. Dieſer Schattirung gehörten wahrſcheinlich die römiſchen Judenchriſten an, welche der Brief an die Römer im Auge hat. [4]) Wieder um einen Schritt weiter entfernt von dem Paulus ſteht diejenige Claſſe der Antipauliner, welche wir durch die judaiſtiſchen Gegner deſſelben in den Briefen an die Korinther repräſentirt ſehen. Dieſe verwarfen überhaupt ſeine apoſtoliſche Auctorität, weil er nicht in demſelben unmittelbaren Verhältniß zu Chriſto geſtanden habe wie die übrigen Apoſtel, und ließen vermuthlich alle diejenigen Vorſtellungen und praktiſchen Grundſätze nicht gelten, durch welche ſich die pauliniſche Auffaſſung des Chriſtenthums von der der übrigen Apoſtel, insbeſondre von der des Petrus, characteriſtiſch unterſchied. Aber auch dieſe Claſſe wurde wieder noch überboten durch diejenige Parthei, die gradezu nichts andres wollte als ein durchaus in die Formen und Inſtitutionen des Judenthums hineingezwängtes und dieſen völlig untergeordnetes Chriſtenthum, und daher vor allem auf die Beſchneidung drang als auf die nothwendige Bedingung, unter der allein die Heiden in die chriſtliche Gemeinſchaft

4) Vgl. die Anm. 1 angezogene Baur'ſche Abhandlung.

aufgenommen werden dürften. Dieſer Kategorie gehören die Gegner des Paulus an, die wir aus dem Briefe an die Galater kennen lernen, und vielleicht auch die im Briefe an die Philipper (K. 3, 2 ff. 19 f.) erwähnten.

Je länger nun dieſer Hauptgegenſatz im Schooße der chriſtlichen Gemeinſchaft fortbeſtand, in eine deſto größere Menge untergeordneter Gegenſätze zerſetzte er ſich, deſto ernſtlicher wurde die Einigkeit der Chriſtenheit bedroht. Ja nicht blos dieſe, ſondern überhaupt die Exiſtenz des Chriſtenthums, wenigſtens des urſprünglichen apoſtoliſchen. Auch in dieſer Beziehung ging die Gefahr vorzugsweiſe von den judaiſirenden Chriſten aus, und dieß in mehr als Einer Weiſe.

Nach der *einen* Seite hin ließ es ſich nämlich bei ihnen ganz ſo an, als würde ihr Chriſtenthum ſich wieder völlig in das Judenthum verlaufen und auflöſen. [5]) Schon oben [6]) haben wir bemerkt, daß bei der Bildung der erſten chriſtlichen Gemeinden in Paläſtina der Eintritt in dieſelben von den an Chriſtum gläubig gewordenen gar nicht als ein Austritt aus der religiöſen und der politiſchen Gemeinſchaft Iſraels angeſehen wurde. Die bekehrten Juden betrachteten ſich noch fortwährend als dieſer angehörig und dem jüdiſchen Geſetze unterwerfen in Beziehung ſowohl auf die religiöſen als auf die bürgerlichen Verhältniſſe, welches beides

---

5) Vgl. über das Folgende *Gieſeler* „Von den Nazaräern und Ebioniten" in *Stäudlin's* und *Tzſchirner's* Archiv für alte und neue Kirchengeſch., B. IV. St. 2, S. 303 ff., beſonders S. 308—319. 324—330., *Bleek*, Einleit. zum Br. an die Hebr., S. 56—63. 74—80 und *Credner*, Beiträge zur Einleit. in die bibl. Schriften, I. (Halle, 1832), S. 270 ff. 388. und Einleit. in d. N. T., I. S. 596. 602.

6) S. 142 ff.

ſich auch gar nicht trennen ließ. Sie beobachteten nach wie vor alle Feſte und alle andern religiöſen Gebräuche ihres Volks, gleichwie ja auch die Apoſtel dieß thaten. Die äußere Geſtalt ihrer Frömmigkeit war noch immer weſentlich die jüdiſche, und auch in dieſer Beziehung trat zwiſchen ihnen und den übrigen Juden kein augenfälliger characteriſtiſcher Unterſchied hervor. [7] So blieb es nun in dieſen Gemeinden auch nachdem das Evangelium bereits weite Fortſchritte unter den Heiden gemacht hatte. Ungeachtet ſie die Heidenchriſten allerdings anfänglich ausdrücklich als ihre Brüder anerkannten (ApG. 15, 23.), blieben ſie doch insgeſammt *ζηλωταὶ τοῦ νόμου* (Ap. 21, 20.), und Paulus war ihnen ein Gegenſtand des Mißtrauens und des Widerwillens (ebendaſ. V. 21 ff.). Da ſie ſich nicht als außerhalb der jüdiſchen theokratiſchen Gemeinſchaft ſtehend betrachteten, ſo wurden ſie auch wieder von den Juden nicht als ihnen fremd angeſehen, ſondern nur als eine beſondre Secte; [8] ja einzelne durch ihre Frömmigkeit ſich vorzüglich auszeichnende Glieder ihres engeren Kreiſes genoſſen bei jenen ſelbſt eine allgemeine Verehrung, wie Jakobus der Bruder des Herrn oder der Gerechte. [9] Als nun die chriſtliche Gemein-

---

7) S. den Brief des Jakobus und beſonders des Hegeſippus Beſchreibung der Frömmigkeit dieſes Jakobus, bei Euſeb., K. G. II. 23. p. 78. Auch von einem Theile der außerpaläſtinenſiſchen Judenchriſten gilt das Gleiche. Hieronymus hat, was das judaiſiren betrifft, nicht Unrecht, wenn er Catalog. scriptt. eccles. s. v. Marcus, p. 173. T. I. ſchreibt: Denique Philo, disertissimus Iudaeorum, videns Alexandriae primam Ecclesiam adhuc iudaizantem, quasi in laudem gentis suae librum super eorum conversatione scripsit.

8) Daher erklärt ſich auch der Umſtand, daß Joſephus ſo gar nicht von den Chriſten redet.

9) S. Hegeſippus bei Euſeb., K. G. II. 23. p. 78: *διά γέ τοι τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐκαλεῖτο Δίκαιος καὶ*

ſchaft außerhalb Paläſtinas die Hauptmaſſe ihrer Mitglieder aus den Heiden an ſich zog, und die hier entſtehenden Chriſtengemeinden das altteſtamentliche Geſetz als ſie nicht bindend betrachteten, da konnte es leicht geſchehen, daß jene paläſtinenſiſchen Judenchriſten ſich den Juden als ſolchen, auch denjenigen, welche nicht an den Erlöſer glaubten, viel verwandter fühlten als den zu Chriſto bekehrten Heiden, ja ſogar als denjenigen gläubigen Juden, die durch ihre enge Verbindung mit den Heidenchriſten eine Geringſchätzung der Theokratie zu verrathen ſchienen. Und ſo geſchah es wirklich. Damit wurde aber das Band zwiſchen den judenchriſtlichen Gemeinden, vornämlich den paläſtinenſiſchen, und den pauliniſchen immer loſer. Und nun bedurfte es für jene nur noch eines einzigen Schrittes, um wieder ganz aus dem Bereich des Chriſtenthums herauszufallen. Denn je mehr ſich außerhalb Paläſtinas die chriſtliche Gemeinſchaft von dem altteſtamentlichen Inſtitute loslöſte, deſto mehr erſchien ihnen die Theilnahme an jener als eine Losſagung von dieſer; zu einer ſolchen aber wollten ſie ſich nicht verſtehen, da ſie der religiöſen Inſtitute des Judenthums zur Beruhigung und zur Erlangung des vollen Heils nicht entbehren zu können glaubten. So lag ihnen denn der Gedanke an einen Wiederabfall von dem Glauben an den Erlöſer und an den völligen Rücktritt in's Judenthum gar nahe. Die paläſtinenſiſchen Gemeinden, an welche nicht lange vor der Zerſtörung Jeruſalems der Brief an die Hebräer geſchrieben iſt,

---

Ὠβλίας, ὅ ἐστιν ἑλληνιστὶ περιοχὴ τοῦ λαοῦ καὶ δικαιοσύνη, ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσι περὶ αὐτοῦ. Desgleichen Euſebius ſelbſt, l. c. p. 77: μηκέθ' οἷόντε τὴν τοῦ ἀνδρὸς μαρτυρίαν φέρειν, τῷ δικαιότατον αὐτὸν παρὰ τοῖς πᾶσι δι' ἀκρότητα, ἧς μετῄει κατὰ τὸν βίον φιλοσοφίας τε καὶ θεοσεβείας πιστεύεσθαι, κτείνουσι κ. τ. λ.

finden wir auf dieſem Punkte. Die Bande der eigenthümlich chriſtlichen Gemeinſchaft waren in ihnen ſchon ganz locker geworden, manche ihrer Mitglieder beſuchten ihre beſondern chriſtlich religiöſen Verſammlungen nicht mehr (Hebr. 10, 25), und es drohte die Gefahr, daß ſie wieder gänzlich in das Judenthum zurückfallen würden (K. 6, 4—6. K. 10, 26—30). Eben in Beziehung auf dieſe Verhältniſſe iſt der Brief an die Hebräer abgefaßt, und es iſt ſein eigentlicher Zweck, ſeine Leſer vor der hier angedeuteten Gefahr zu warnen und zu bewahren. 10)

Nach der andern Seite hin gingen von den judaiſirenden Chriſten zahlreiche Häreſien aus, welche eine völlige Verfälſchung und Verkehrung des apoſtoliſchen Chriſtenthums beſorgen ließen. Schon vor dem verhängnißvollen Jahre 70 begegnen uns nämlich chriſtliche Häreſien, in den neuteſtamentlichen Urkunden ſelbſt. Das erſte Vorſpiel derſelben finden wir bereits um das Jahr 59 in der korinthiſchen Gemeinde 11) (1 Cor 15, 12). Um ſo weniger darf es uns wundern, wenn etwa ein Jahr ſpäter Paulus in ſeiner Abſchiedsrede an die Vorſteher der epheſiſchen Gemeinde, 12) die er zu ſich nach Milet berufen hatte, die Ueberzeugung ausſpricht, daß nach ſeinem Weggange in der dortigen Gegend, ja aus der Mitte der epheſiſchen Gemeinde ſelbſt her-

10) Es iſt bemerkenswerth, daß wir grade nur im Briefe an die Hebräer (9, 15 ff.) das Chriſtenthum gefliſſentlich als das neue Teſtament, dem alten gegenüber, dargeſtellt finden.

11) Auch ſchon dieſe korinthiſchen Irrlehrer waren höchſt wahrſcheinlich eſſäiſirende. S. Credner, Einl. in d. N. T. I. S. 364.

12) Die Zweifel Baur's (Paſtoralbr., S. 92—95) an der hiſtoriſchen Glaubhaftigkeit der Relation des Verfaſſers der Apoſtelgeſchichte von dieſer mileſiſchen Abſchiedsrede des Paulus halten unſrer Ueberzeugung nach durchaus nicht Stand.

aus, gefährliche Irrlehrer mit verkehrten und verwirrten Satzungen auftreten würden. (ApG. 20, 29. 30.)[13]) Und darin täuſchte er ſich nicht. Der etwa vier oder fünf Jahre ſpäter geſchriebene Brief an die Coloſſer weiſt aus, wie damals zu Coloſſä, alſo grade in derjenigen Gegend, auf welche der Apoſtel vorausverkündend hingedeutet hatte, ſolche Häretiker ihr Unweſen trieben. In noch viel klareren Zügen aber treten uns dieſe Neuerer in den Paſtoralbriefen[14])

---

13) Ἐγὼ οἶδα ὅτι εἰσελεύσονται μετὰ τὴν ἄφιξίν μου λύκοι βαρεῖς εἰς ὑμᾶς, μὴ φειδόμενοι τοῦ ποιμνίου, καὶ ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἀναστήσονται ἄνδρες λαλοῦντες διεστραμμένα, τοῦ ἀποσπᾶν τοὺς μαθητὰς ὀπίσω ἑαυτῶν.

14) Es dürfte hier der geeignete Ort ſein, uns über den Gebrauch zu erklären, den wir durchgängig von den Paſtoralbriefen machen. Dieſe Dokumente auch nach den neuſten Unterſuchungen von **Baur** (Die ſ. g. Paſtoralbriefe des Ap. Paulus aufs neue kritiſch unterſucht.) und **Credner** (Einleit. in das N. T., Th. I. S. 449—487. vgl. S. 346—351. 425—443), die vermöge der ſeltenen Vereinigung einer genauen und umfaſſenden Kenntniß der geſchichtlichen Verhältniſſe der erſten Chriſtenheit mit kritiſchem Scharfblick, welche ſie auszeichnet, gewiß vor andern auf dieſem Gebiete competente Richter ſind, noch als ächte, ja als auch nicht ein Mal theilweiſe verfälſchte zu benutzen, kann gradezu unbeſonnen ſcheinen. Gleichwohl verſichern wir unumwunden, daß auch durch jene neuſten Kritiken unſre Ueberzeugung von der Authentie der in Rede ſtehenden Briefe nicht erſchüttert worden iſt. Dabei ſind wir uns deutlich bewußt, daß der Grund davon bei uns nicht in der Macht der ſubjectiven Meinung und des ſubjectiven Intereſſes liegt oder in dem vorurtheilsvollen Haften an dem Traditionellen und der Furcht vor dem Verluſt einiger Blätter aus dem bisherigen Kanon, für die es auf unſerm dogmatiſchen Standpunkte gar keinen Raum gibt. Es iſt unſre eigne vollſte Ueberzeugung was **Baur** (in der angeführten Schrift in der Vorrede und S. 145 und in ſeiner „Abgenöthigten Erklärung gegen einen Artikel in der evangel. Kirchenzeitung" in der **Tübinger** Zeitſchrift für Theologie, 1836, H. 3, S. 179 ff.) über das Weſen der proteſtantiſchen Kritik und die dadurch unerläßlich poſtulirte Freiheit der geſchichtlichen Forſchung ausſpricht. Auch wir wiſſen das Intereſſe für die objective hiſtoriſche Wahrheit von dem für die Sache des Chri-

ſtenthums ſchlechterdings nicht zu trennen, und unſer Vertrauen zu dieſer letzteren beruht auf einer in ſich ſelbſt abſolut geſicherten, allen kritiſchen Operationen unzugänglichen Baſis. Was Baur in der Erklärung gegen die Evangeliſche Kirchenzeitung S. 208—219 ausgeſprochen hat, iſt uns aus der Seele geſchrieben, und die Eine Differenz, die dabei allerdings zwiſchen ihm und uns zurückbleibt, kann uns für die hier obſchwebende Frage nicht befangen gemacht haben. Wir leben nämlich der feſten Ueberzeugung, (und dieß hier hinzuzuſetzen drängt es uns, auch auf die Gefahr einer Abſchweifung hin,) daß die dort von Baur ſeinem Gegner zugeſchriebenen Motive dieſem fremd ſind, und daß die von ihm erhobene Polemik auch in dieſem Falle lediglich von dem chriſtlichen Intereſſe ausgegangen iſt, in welchem wir uns mit ihm aufrichtig verbunden fühlen. Wenn wir gleich dieſe Polemik ſelbſt durchaus nicht zu der unſrigen zu machen, und überhaupt den Standpunkt, auf welchem ſie entſpringt, den kirchlichen, nicht für den richtigen zu halten vermögen: ſo erkennen wir doch freudig an, nicht nur daß von dem kirchlichen Standpunkt aus die von der Evangeliſchen Kirchenzeitung vertretene Anſicht eine nothwendig begründete iſt, ſondern auch daß dieſer kirchliche Standpunkt ſelbſt, als das Ergebniß einer großartigen Geſchichtsentwickelung, ein wohlbefugter iſt, und das gute Recht hat, ſeine durch die fortſchreitende Entwickelung der chriſtlichen Menſchheit, wie es uns unzweifelhaft iſt und durch das von ihrem Princip aus nothgedrungen, auch unſerm innerſten religiöſen Bewußtſein widerſtrebende Verfahren der Ev. K. Z. gegen Baur nur noch evidenter wird, unrettbar bedrohte Exiſtenz bis auf den letzten Blutstropfen zu vertheidigen. Je tapfrer er dieß thut, deſto leichter wird die große Kriſis vonſtatten gehen, in welche unſre Zeit hineingeſtellt iſt. Es dürfte ohnehin höchſt bedenklich ſein, wenn die kirchliche Richtung, deren Organ innerhalb des Proteſtantismus die Evangeliſche Kirchenzeitung iſt, ſchon jetzt die Waffen ſtreckte; denn die proteſtantiſche Chriſtenheit iſt dermalen noch gar ſehr eines, wahrlich ſchon genugſam zuſammengeſchrumpften, Reſts von Kirche benöthigt, und wird noch gar lange ſeiner benöthigt bleiben. Darum wollen wir uns gern die Oppoſition einer chriſtlichen Tendenz gefallen laſſen, der wir uns ſelbſt nur mit innerer Unwahrheit anſchließen könnten, und uns der Streiche des redlichen Gegners, die auch uns treffen müſſen, freuen, ihrer ungeachtet das Bewußtſein um die weſentliche chriſtliche Einheit mit ihm ungetrübt und innig feſthaltend. Indeß, wie geſagt, die Divergenz mit Baur in dieſem Punkte hat uns das Auge für ſeine Kritik gewiß nicht verdüſtert. Ihr allgemeiner Standpunkt iſt ganz auch der unſrige. Auch wir fordern wie für die Wiſſenſchaft überhaupt ſo auch für die

bibliſche Kritik insbeſondre den Standpunkt der Objectivität, mit gänzlicher Verwerfung jedes ſubjectiven. Auch wir halten den Weg der hiſtoriſchen Betrachtung für den einzigen, der in dem vorliegenden Falle die Kritik auf den objectiven Standpunkt führen kann. Auch uns iſt endlich die unumgänglichſte Bedingung der hiſtoriſchen Betrachtung eine lebendige Totalanſchauung des Kreiſes der hiſtoriſchen Verhältniſſe, in welche man ſich hineinzuſtellen hat. Aber eben von derjenigen Totalanſchauung der geſchichtlichen Verhältniſſe der frühſten chriſtlichen Zeit aus, welche ſich uns aus dem Studium dieſes Theils der chriſtlichen Geſchichte gebildet hat, und die wenigſtens nach Einer ihrer Seiten hin in dem gegenwärtigen Buche ſich darzulegen verſucht, und jedenfalls nicht den Eindruck einer aphoriſtiſch unlebendigen machen wird, erſcheinen uns die Häretiker der Paſtoralbriefe, in welchen für *Baur* das Hauptmoment ſeiner verwerfenden Kritik liegt, grade als ein unentbehrliches, ſchon a priori vorauszuſetzendes Glied in der Entwickelung des Chriſtenthums in der apoſtoliſchen Zeit. Es hat uns deshalb überraſcht, grade einen Geſchichtsforſcher, der für die Aufhellung der hiſtoriſchen Verhältniſſe der chriſtlichen Kirche in ihren erſten Jahrhunderten ſo ausgezeichnetes geleiſtet hat, an jenem Punkte anſtoßen zu ſehen. Grade von *Baur*, der die Geneſis des Gnoſtizismus ſo glücklich wie vorher kein andrer durchſchaut hat, dachten wir, er würde die erſten embryoniſchen Anſätze dieſer wunderbaren Erſcheinung, wie ſie noch in trüber Gährung und ohne ſcharfe, feſte Geſtaltung ſich in dem Schooß der chriſtlichen Gemeinſchaft abzuſetzen anfangen, am wenigſten verkennen, ja er würde ihrer zur vollſtändigen genetiſchen Conſtruction des ſpäteren Gnoſtizismus gar nicht entrathen können. In dem Briefe an die Coloſſer bleibt ihm ja doch ein ſo früher Gnoſtizismus immer noch zurück! Daher mag ſich der Eindruck der Willkürlichkeit herſchreiben, den ſeine Kritik der Paſtoralbriefe auch auf uns gemacht hat. Von unſrer Geſammtanſchauung der frühſten chriſtlichen Zeit aus können wir nicht anders urtheilen, als daß ſein kritiſches Verfahren in dieſem Falle den geſchichtlichen Verhältniſſen Gewalt anthue und eben der objectiven Berechtigung ermangle. Ueber die characteriſtiſche Verſchiedenheit der Darſtellungsweiſe und der Sprache der Hirtenbriefe von der der unzweifelhaft ächten pauliniſchen Sendſchreiben verblenden wir uns durchaus nicht; aber dieſe Discrepanz erklärt ſich für uns vollkommen aus dem weſentlichen Unterſchiede der Situationen des Einen und ſelbigen Briefſtellers, wenn er das *eine* Mal an eine ganze Gemeinde ein offizielles Lehrſchreiben erläßt, und zwar einem andern die Worte in die Feder ſagend, und das *andre* Mal an einen mit ihm innig einverſtandenen Schüler und Freund einen vertraulichen Brief ſchreibt, der nicht für die öffentliche Vorle-

und in der (um das Jahr 68 geſchriebenen) [15]) Apokalypſe in's Auge. [16]) Alle dieſe Irrlehrer haben einen ſehr beſtimmten Familiencharacter mit einander gemein. Zunächſt ſind ſie

---

ſung beſtimmt iſt, in dem er mehr nur anzudeuten braucht als auszuführen, und dieß (denn darauf weiſen alle Indicien in unſern Brieſen,) mit eigner Hand. Ruhen doch alle jene Differenzen auf einer auch von den Gegnern der Paſtoralſchreiben nie ganz verkannten Baſis einer nicht minder characteriſtiſchen Verwandtſchaft mit den übrigen pauliniſchen Briefen. Die Klagen aber über die Abruptheit und die Verworrenheit des Gedankenzuſammenhangs, welche Schleiermacher und ſeine Nachfolger führen, ſind, wie Baur ſelbſt anerkennt (S. 77 f.), höchſt übertrieben. Abgeſehn von dem Unterſchiede, den die Verſchiedenheit des abzuhandelnden Gegenſtandes von ſelbſt mit ſich brachte, iſt die Gedankenverbindung nicht minder ſtreng als in den übrigen Epiſteln des Paulus; ſie iſt nur weniger ausdrücklich herausgeſtellt, ganz wie es bei der oben angegebenen Situation des Concipienten vonvornherein erwartet werden muß. Je mehr die Auslegung bei unſern Briefen ſich in das Detail vertieft, deſto ſichtbarer wird es, wie unter der ſcheinbar verworrenen Oberfläche überall eine logiſch eng gegliederte Gedankenreihe verborgen liegt. Geſchichtlich unbegreiflich endlich können die Paſtoralbriefe nur für denjenigen ſein, der die zweite römiſche Gefangenſchaft des Paulus läugnet. Nachdem dieſe jetzt auch an Credner (Einl. in's N. T. I. S. 316—323) einen entſchiedenen Vertheidiger gefunden hat, wird die Berufung auf ſie nicht mehr als eine willkürliche Nothhülfe können zurückgewieſen werden. Solche Schwierigkeiten aber wie die von Credner (a. a. O. I. S. 469 f.) in Betreff des zweiten Briefs an den Timotheus hervorgehobenen ſind erſt vermöge einer unhaltbaren Exegeſe künſtlich erzeugt.

15) S. Lücke, Commentar ü. die Schriften des Evangeliſten Joh. IV. 1. S. 402—419.

16) Die Irrlehrer in den johanneiſchen Schriften und die im Briefe des Judas ſind, weil dieſe Documente jünger ſind als das Jahr 70, hier nicht mit aufzuführen. Sonſt gehören jene Ketzer allerdings derſelben Gattung an. Die Häretiker in dem erſten Briefe des Johannes (2, 18 ff. K. 4, 1 ff.) lehrten nach Lücke (a. a. O. III. S. 63—74 d. 2. A.) einen doketiſchen Gnoſticismus, wie er zur Zeit des Aufenthalts des Johannes in Kleinaſien beſtimmt durch den Cerinth repräſentirt wurde; und dieſe nämliche Richtung hat demſelben

augenſcheinlich gnoſtiſirende.[17]) Sie rühmen ſich einer höheren Erkenntniß der göttlichen Dinge;[18]) und dieſe Gno-

---

Gelehrten zufolge (a. a. O. I. S. 161—175) auch das johanneiſche Evangelium im Auge. Uebereinſtimmend mit dieſer Anſicht ſo weit ſie den erſten Brief Johannis angeht urtheilen auch Neander (Ap. Kirche, II. S. 468—476. 487—498) und Credner (Einl. in d. N. T. I. S. 680—685), in Beziehung auf das Evangelium aber weiſen ſie dieſelbe zurück. (Neander, a. a. O. II. S. 484 ff., Credner, a. a. O. I. S. 243—247). Die Irrlehrer im Briefe Judä ſind nach Credner (a. a. O. I. S. 616 f.) gleichfalls Gnoſtiker (ſ. V. 10. 16. 19), aber Gnoſtiker von einer entſchieden unſittlichen Richtung. Er ſucht ſie beſtimmt in Paläſtina oder deſſen nächſter Umgebung. Neander (Ap. Kirche, II. S. 471 f.) hält dieſe Irrlehrer für identiſch mit den in der Apokalypſe (2, 2. 6. 9. 14. 15. 20—24. K. 3, 9) auftretenden kleinaſiatiſchen Ketzern. Gewiß mit Recht; nur das können wir nicht mit ihm für wahrſcheinlich anſehen, daß das Schreiben des Judas nach Kleinaſien gerichtet geweſen ſei. Dieſe Häreſie war weit ausgebreitet, und Paläſtina mag grade ihr Mutterland geweſen ſein. Die Irrlehrer, mit denen der angebliche zweite Brief des Petrus ſich beſchäftigt, liegen noch ferner ab.

17) Stellen, in denen dieß beſonders deutlich zu Tage liegt, ſind: Coloſſ. 2, 8. 18—23. Vgl. auch 2, 4. 1 Tim. 1, 3—7. 19. 20. K. 2, 4. 15. K. 4, 1—3. 7. 8. K. 6, 3. 4. 20. 21. 2 Tim. 2, 14—18. 23. K. 3. 5—9. 13. K. 4, 4. Tit. 1, 1. 10—16. K. 3, 9. In der Stelle 1 Tim. 6, 20. wird die Lehre, von welcher jene Leute Profeſſion machen, (ἐπαγγελλόμενοι, V. 21) ausdrücklich ἡ ψευδώνυμος γνῶσις genannt.

18) Der gnoſtiſirende Character der Häretiker, von denen wir hier reden, iſt jetzt auch ziemlich allgemein anerkannt, grade von den competenteſten Richtern am entſchiedenſten. Die Lehre der im Briefe an die Coloſſer bekämpften Parthei betrachtet Credner (Einleit., I. S. 409 ff. vgl. Beiträge, I. S. VI. der Vorr.) als eine aus dem Eſſäismus entſprungene religiöſe Speculation. Damit harmonirt auch Baur (Chriſtl. Gnoſis, S. 49). Neander (Ap. Kirche, I. S. 374—383) ſieht in jenen Leuten eine judaiſtiſche theoſophiſch-aſcetiſche Secte, von der er es übrigens dahingeſtellt läßt, ob ſie mit Sicherheit grade von den Eſſäern abzuleiten ſei, und die beſtimmten Anfänge des nachmaligen κατ' ἐξοχὴν ſogenannten Gnoſtizismus. Am meiſten findet er ihre Tendenz mit der Richtung Cerinths in Uebereinſtimmung, und glaubt nach den inneren Merkmalen zu urtheilen die coloſſiſche

ſis geht bei einem Zweige derſelben[19]) ſchon offenkundig Hand in Hand mit einer alle Sittlichkeit untergrabenden praktiſchen Richtung, die unter dem Namen der nikolaitiſchen auftritt, während ſich bei der Mehrzahl grade eine ſtrenge Askeſe an ſie anſchließt.[20]) Eben ſo unverkennbar zeigen ſie ſich aber auch als judaiſtiſche,[21]) und ihre

---

Secte wohl für eins mit der cerinthiſchen halten zu dürfen. Eine ganz analoge Vorſtellung entwirft dieſer Gelehrte (a. a. O., I. S. 401 ff. 406 f. 412) von den Häretikern der Paſtoralbriefe. Er bezeichnet ſie als Judaiſten von einer theoſophiſch-aſcetiſchen Richtung, die bei ihnen mit einer eigenthümlichen Gnoſis zuſammenhing. Aehnlich ſtellt auch Credner (Einl., I. S. 348) die Irrlehrer des Briefes an den Titus (welcher ihm, die Ueberſchrift abgerechnet, für echt pauliniſch gilt,) als der eſſäiſchen Gnoſis zugethan vor. In der ſchärfſten Durchführung hat aber Baur (Paſtoralbriefe, S. 8—53) den Gnoſtizismus der Häretiker der Hirtenbriefe nachgewieſen, und die Stringenz dieſer ſeinen Erörterung iſt völlig unabhängig von dem Zwecke, für welchen der Verfaſſer ſie angeſtellt hat. Nur darin können wir dieſem ſchlechterdings nicht beitreten, daß er in dem Gnoſtizismus dieſer Leute den eigentlichen Marcionitismus ſieht. Eine ähnliche Täuſchung mit dem Marcionitismus iſt ja dem trefflichen Forſcher auch in Beziehung auf die Clementinen begegnet, worüber ſich jüngſt auch Credner (a. a. O. I. S. 681) ausgeſprochen hat. Vgl. auch was Lücke, a. a. O. I. S. 166 ſchreibt: „Wir dürfen die ſpäteren Entwickelungen der Gnoſtik nicht in die apoſtoliſche Zeit zurücktragen. Aber die Keime jener ſpäteren ausgebildeten Syſteme waren jetzt vorhanden. Cerinth iſt keine iſolirte Erſcheinung; er repräſentirt eine ganze Richtung."

19) Bei den Irrlehrern der Apokalypſe. S. 2, 6. 14. 15. 20—24. Vgl. auch Neander, a. a. O., II. S. 469 f.

20) Namentlich in einer der eſſäiſchen Askeſe unverkennbar verwandten Form. Vgl. auch oben Anm. 18.

21) S. beſonders Coloſſ. 2, 11. 16. 1 Tim. 1, 6 ff. Tit. 1, 10. 14. K. 3, 9. Am allerevidenteſten ſind die Stellen aus dem Briefe an den Titus. K. 1, 10 ſchreibt hier Paulus von den zu bekämpfenden Irrlehrern mit dürren Worten: εἰσὶν γὰρ πολλοὶ ἀνυπότακτοι, ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται, μάλιστα δὲ οἱ ἐκ περιτομῆς. V. 14 warnt er darauf vor dem προςέχειν Ἰουδαϊκοῖς μύθοις, und K. 3, 9 gebietet er dem Titus: ἔρεις καὶ μάχας νομικὰς πε-

Gnoſis erinnert namentlich vielfach und in characteriſtiſchen Punkten an die eſſäiſche. Es darf uns dieß nicht befremden, eben ſo wenig als die allgemein anerkannte Thatſache, daß überhaupt von den gnoſtiſchen Schulen die judaiſirenden am frühſten zum Vorſchein kommen. Nichts war natürlicher als daß aus dem Judenthum ſolche Häreſien hervorwucherten, und daß grade in ihm die Keime der Irrlehre am zeitigſten aufgingen. Die Entwickelung des Chriſtenthums begann ja überhaupt urſprünglich von dem Judenthum aus. Das Judenthum war die poſitive geſchichtliche Vorbereitung auf das Chriſtenthum; daher war es ganz in der Ordnung, daß die chriſtliche Lehre zunächſt auf den Stamm der jüdiſchen Theologie gepfropft wurde, und von ihm aus ihren Bildungsproceß anhob. Aber das Judenthum war damals in ſich ſelbſt nicht mehr rein, und darum auch in ſich ſelbſt nicht einig, ſondern in eine Mehrheit von Richtungen zerſpalten. Die Eine derſelben hatte allerdings in einem gewiſſen Sinne die altteſtamentliche religiöſe Tradition in ihrer Reinheit bewahrt, d. h. ſie hatte von ihr alle nichtjüdiſchen Beimiſchungen abgehalten, jeden Einfluß ausheimiſcher geiſtiger Elemente und Tendenzen. Damit war freilich nicht etwa zugleich der der iſraelitiſchen Gemeinſchaft ſelbſt einwohnenden natürlich ſündigen und eigenthümlich nazionalen verkehrten Principien ausgeſchloſſen; die religiöſe Lehre konnte

---

φιλοτεχνο. S. auch oben Anm. 18. Wenn Neander (a. a. O. I. S. 354) den Apoſtel ApG. 20, 29. 30 nicht an judaiſtiſche Irrlehrer denken läßt, ſo ſcheint uns dieſe Vorſtellung durch die angegebenen Gründe nicht genugſam gerechtfertigt. Grade in Kleinaſien waren ja die Juden überaus zahlreich verbreitet, und grade hier waren ſie auch minder orthodox als in Paläſtina infolge der nahen Berührung, in welche ſie hier mit der Bildung und den geiſtigen Richtungen der griechiſchen Welt kamen.

auch hier verderben; aber dieß nur in **ihrer eigenthümlichen Weiſe**, d. h. ſie konnte in ſich erſterben, aber ſie konnte nicht poſitiv verfälſcht werden. Und ſie erſtarb auch wirklich. Wie hätte es anders ſein können? Da ſich das religiös-politiſche Leben des jüdiſchen Volks überhaupt mehr und mehr in ſich ſelbſt aufzehrte, ſo mußte mit ihm auch in der religiöſen Lehre die Lebensader austrocknen, und dieß natürlich grade in derjenigen Schule am unvermeidlichſten, welche alle aus der Fremde herkommenden Lebensimpulſe zurückwies. Die Schule, von der wir hier reden, iſt der Phariſäismus. Starr, verzerrt, kalt und todt, das rechte Gegenbild eines wirklichen religiöſen Lebens, wie er war, war er nichts deſto weniger das **reine**, das **orthodoxe** Judenthum und die einzige geſchichtlich auf ununterbrochene Weiſe vorbereitete und darum geeignete Baſis für die Entwickelung der begrifflichen Auffaſſung des Chriſtenthums.[22] Von ihm konnte ein **reiner** Bildungsproceß der chriſtlichen Lehre ausgehen, d. h. ein Proceß, bei welchem der Complex geiſtiger Elemente, an welchem er ſich vollzog, vonvornherein kein dem Chriſtenthum fremdartiges und disparates, noch nicht geſchichtlich mit ihm vermitteltes enthielt. Aber neben dem Phariſäismus lief im Judenthum noch eine Menge andrer religiöſer und theologiſcher Richtungen her,[23] die,

---

22) Daher knüpft auch der Herr ſeiner entſchiedenen Abneigung gegen den Phariſäismus ungeachtet grade an ihn ſeine Lehrthätigkeit, und ſchlechterdings an keine andre der damaligen jüdiſchen Schulen. Vgl. auch Matth. 23, 2. 3.

23) Es waren dieſer jüdiſchen Häreſien nicht eben wenige. So unvollkommen auch unſre Kenntniß von denſelben iſt, ſo geht doch wenigſtens ihre Mannichfaltigkeit ſchon aus der dunklen Stelle des **Hegeſippus** bei **Euſeb.**, K. G. IV. 22. p. 183 sq. (Euſeb. führt ſie mit den Worten ein: *ἔτι δὲ ὁ αὐτὸς καὶ τὰς πάλαι γεγενημένας παρὰ Ἰουδαίοις αἱρέσεις ἱστορεῖ λέγων·*) hervor: *Ἦσαν δὲ γνῶμαι*

von ihm als dem orthodoxen Judenthum geſchieden, eben hiermit heterodoxe, häretiſche waren. Dieſe Secten waren nicht aus der ſelbſtändigen Entfaltung des religiöſen Le-

---

διάφοραι ἐν τῇ περιτομῇ, ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ, τῶν κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὗται· Ἐσσαῖοι, Γαλιλαῖοι, Ἡμεροβαπτισταὶ, Μασβωθαῖοι, Σαμαρεῖται, Σαδδουκαῖοι, Φαρισαῖοι. (Vgl. Credner, Einl. in d. N. T., I. S. 620 ff., Baur, Gnoſis, S. 378.) Vgl. Juſtin Mart., Dialog. c. Tryphon. p. 307 ed. Colon. Juſtin ſagt hier, man dürfe ſolche, die ſich Chriſten nennten, aber der rechtgläubigen chriſtlichen Lehre widerſprächen, eben ſo wenig für wirkliche Chriſten halten, ὥσπερ οὐδὲ Ἰουδαίους, ἄν τις ὀρθῶς ἐξετάσῃ, ὁμολογήσειεν εἶναι τοὺς Σαδδουκαίους ἢ τὰς ὁμοίας αἱρέσεις Γενιστῶν καὶ Μεριστῶν καὶ Γαλιλαίων, καὶ Ἑλληνιανῶν, καὶ Φαρισαίων καὶ Βαπτιστῶν· καὶ μὴ ἀηδῶς ἀκούσητέ μου πάντα ἃ φρονῶ λέγοντος· ἀλλὰ κ. τ. λ. Dazu iſt folgende Stelle der Clementiniſchen Recognitionen hinzu zu nehmen, L. I. cp. 54, p. 505 f.: Cum enim iam immineret ortus Christi ad sacrificia quidem reprimenda, baptismi gratiam vero largiendam, inimicus ex his, quae praedicta fuerant, adesse tempus intelligens, diversa schismata operabatur in populo, ut si forte prius peccatum potuisset aboleri, secundo corrigi culpa non posset. Erat ergo primum schisma eorum, qui dicebantur Sadducaei, initio Iohannis iam paene temporibus sumpto. Hique, ut ceteris iustiores, segregare se coeperunt a populi coetu, et mortuorum resurrectionem negare, idque argumento infidelitatis adserere, dicentes, non esse dignum, ut quasi sub mercede proposita colatur Deus. Auctor vero sententiae huius primus Dositheus, secundus Simon fuit. Aliud Samaraeum schisma est; ipsi enim resurrectionem mortuorum negantes, adserunt, non in Hierosolymis, sed in monte Garizim adorandum esse Deum. Qui tamen, unum verum Prophetam ex Moysis vaticinationibus recte exspectantes, pravitate Dosithei impediti sunt, ne hunc, quem exspectabant, crederent esse Iesum. Scribae quoque et Pharisaei in aliud schisma deducuntur; sed hi, baptizati a Iohanne, et velut clavem regni coelorum verbum veritatis tenentes, ex Moysis traditione susceptum, occultarunt ab auribus populi. Sed et ex discipulis Iohannis, qui videbantur esse magni, segregarunt se a populo, et magistrum suum veluti Christum praedicarunt. Haec autem omnia praeparata sunt schismata, ut et fides Christi per haec impediretur et baptisma. S. auch cp. 63. p. 508. Daß in beiden Stellen die Eſſäer übergangen ſind darf nicht befremden. Sie gelten dem Verf. eben für die wahren Juden. Dieß wird beſonders deutlich

bens der altteſtamentlichen Theokratie entſproſſen, ſondern aus der Verſetzung deſſelben mit allerlei nichtisraelitiſchen geiſtigen Stoffen. An ſich war ihre Entſtehung nichts weni-

---

bei Vergleichung des Catalogs der jüdiſchen Secten, welchen die App. Conſtitt. mittheilen, L. VI. c. 6, p. 336 sq.: *Εἶχε μὲν οὖν καὶ ὁ Ἰουδαϊκὸς ὄχλος αἱρέσεις κακάς. Καὶ γὰρ καὶ Σαδδουκαῖοι ἐξ αὐτῶν, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες νεκρῶν ἀνάστασιν· καὶ Φαρισαῖοι, οἱ τύχῃ καὶ εἱμαρμένῃ ἐπιγράφοντες τὴν τῶν ἁμαρτανόντων πρᾶξιν· καὶ Βασμώθεοι, οἱ πρόνοιαν ἀρνούμενοι, ἐξ αὐτομάτου δὲ φορᾶς λέγοντες τὰ ὄντα συνεστᾶναι, καὶ ψυχῆς τὴν ἀθανασίαν περικόπτοντες· καὶ Ἡμεροβαπτισταί, οἵτινες καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐὰν μὴ βαπτίσωνται, οὐκ ἐσθίουσιν, ἀλλὰ καὶ τὰς κλίνας καὶ τοὺς πίνακας ἤτοι κρατῆρας καὶ ποτήρια καὶ καθίσματα ἐὰν μὴ καθάρωσιν ὕδατι, οὐδενὶ χρῶνται. Καὶ οἱ ἐφ' ἡμῶν νῦν φανέντες Ἐβιωναῖοι, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι βουλόμενοι, ἐξ ἡδονῆς ἀνδρὸς καὶ συμπλοκῆς Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας αὐτὸν γεννῶντες. Οἱ δὲ τούτων πάντων ἑαυτοὺς χωρίσαντες, καὶ τὰ πάτρια φυλάσσοντες εἰσὶν Ἐσσαῖοι. Ταῦτα μὲν οὖν ἐν τῷ προτέρῳ λαῷ.* (Gar nicht in Betracht zu ziehen iſt folgende ganz ſpäte Aeußerung der von Abraham Echellenſis aus dem Arabiſchen überſetzten Praefatio Concilii Nicaeni, bei Harduin T. I. p. 525: Praeter has sectas erant quoque aliae numero LXX, quas meminit divus Clemens in epistola secunda. Harum nos dogmata et asserta missa hic facimus, ne prolixior praeter institutum protrahatur haec nostra praefatio. Es läßt ſich hier auch nicht durch die von Cotelier, PP. App. T. I. 184, vorgeſchlagene Aenderung des LXX in VII helfen; denn die vorher aufgezählten 17 Secten ſind alle chriſtliche, nicht jüdiſche.) Endlich gehört hierher auch noch des Epiphanius confuſe Angabe und Beſchreibung der ſamaritaniſchen und der jüdiſchen Häreſien, adv. Haer. L. I. Tom. I. Haer. 9—20, p. 24—47 Vol. I. Er zählt vier ſamaritaniſche Secten auf: *Ἐσσηνοί, Σεβουαῖοι, Γορθηνοί, Δοσιθέοι*, und ſieben jüdiſche: *Σαδδουκαῖοι, Γραμματεῖς, Φαρισαῖοι, Ἡμεροβαπτισταί, Νασαραῖοι*, (der Beſchreibung nach Ebioniten,), *Ὀσσηνοί*, (auch Sampſäer genannt; die eigentlichen Eſſener. An ſie hat ſich unter Trajan Elxai angeſchloſſen. Zu des Epiphanius Zeit waren ſie mit den chriſtlichen Ebioniten vereinigt.) *Ἡρωδιανοί.* Die in dieſen Angaben ſo auffallende Abweichung der Namen und die häufige Verwechſelung dieſer letzteren unter einander beweiſt nächſt der Mangelhaftigkeit der eignen Kenntniß der Berichterſtatter zugleich, wie vielgeſtaltet zur

ger als eine unerfreuliche Erſcheinung; ſie war vielmehr ein Zeichen davon, daß in dem jüdiſchen Volk noch irgend ein Maaß religiöſer Lebenskraft zurückgeblieben war. Das religiöſe Bedürfniß verlangte einen Fortſchritt in der Entwickelung der Frömmigkeit, einen Fortſchritt beides der religiöſen Erkenntniß und des religiöſen Lebens. An der Quelle, auf die es in eigenthümlicher und ausſchließlicher Weiſe gewieſen war, fand es keine Gewährung dieſes Verlangens; denn in der Entwickelung des altteſtamentlichen religiöſen Inſtituts war ſeit dem Verſtummen der Prophetie eine Stockung eingetreten, die kanoniſche Offenbarung ſchritt nicht weiter fort. Und doch entwickelte ſich gleichzeitig in dem jüdiſchen Volke das geiſtige Leben grade ſchneller als je, weil die Scheidewand zwiſchen ihm und den übrigen Nazionen immer mehr ſank, und es ſich immer näher mit der griechiſchen Bildung berührte. Was blieb nun dem religiöſen Juden, wenn das kanoniſche Judenthum ſeinen Durſt nicht zu ſtillen vermochte, andres übrig, als die Befriedigung ſeines Bedürfniſſes, des dogmatiſchen und des ethiſchen, auswärts zu ſuchen, und durch die Aufnahme ausheimiſcher Geiſteselemente in das nazionale religiöſe Bewußtſein dieſes nicht ſowohl zu ergänzen als mittelſt eines Durchdringungsproceſſes des Eignen mit dem Fremden neu umzugebären? Und wohin ſonſt in der nicht jüdiſchen Welt ſollte er ſich dann hinwenden als grade dahin, vonwoher jenes Bedürfniß in ihm erweckt worden war und der Hauch eines friſchen Geiſteslebens ihn anwehte? So geſchah es denn wirklich. Die jüdiſche Frömmigkeit griff hinüber in den fremden Schatz des geiſtigen Lebens der griechiſchen Welt, wie

---

Zeit des Eintritts des Chriſtenthums in die Geſchichte die jüdiſchen Häreſien waren, und wie nahe verwandt unter einander.

er damals vorlag, und pflanzte ſich die beſten, d. h. die grade am meiſten lebendigen, Elemente deſſelben ein, ſofern ſie ihm von irgend einer Seite her homogen waren, namentlich zwei: den Platonismus und den Pythagoräismus.[24]) Dieſe Vermiſchung des Heidniſchen mit dem Kanoniſchen erzeugte nun häretiſche Auffaſſungen des Judenthums. Die ihnen allen gemeinſame Grundeigenthümlichkeit war durch die Natur des Impulſes beſtimmt, der ſie in's Daſein gerufen hatte. Es war dieß der Drang nach einer tieferen, befriedigerenden religiöſen Erkenntniß, als das orthodoxe Judenthum ſie gewährte, und im Zuſammenhange damit nach einer höheren, vollkommneren Form des frommen Lebens, als die in der allgemeinen Gemeinſchaft der israelitiſchen Theokratie gegebene, mit andern Worten, der Drang nach einer ſpeculativen religiöſen Erkenntniß, nach einer religiöſen Gnoſis, und nach aſcetiſcher Vollkommenheit. Daher iſt der Grundcharacter aller jener jüdiſchen Häreſien der gnoſtiſch-aſcetiſche.[25]) Der vornehmſte Heerd

---

24) Das Haupterzeugniß des Platonismus mit dem Judenthum iſt die ſ. g. jüdiſch-alexandriniſche Religionsphiloſophie. Doch hat dieſe, namentlich in dem Philo, auch Einflüſſe des Pythagoräismus erfahren. (S. Dähne, Geſchichtl. Darſtell. der jüdiſch-alexandriniſchen Religions-Philoſophie, I. S. 45. vgl. S. 32.) Seine eigentliche Stätte hatte dieſer letztere aber in dem Eſſäismus aufgeſchlagen, mittelſt deſſen er dann auch, im Ebionitismus, ſeinen Einfluß bis in das Chriſtenthum hinein ausgedehnt hat. (Ueber die Verwandtſchaft der Therapeuten und der Eſſäer mit dem Pythagoräismus ſ. Creuzer, Symbolik und Mythologie, IV. S. 407 f. d. 2. A. Gfrörer, Krit. Geſch. des Urchriſtenth. I. 2. S. 352 ff. d. 2. A. und Baur, Apollonius von Tyana und Chriſtus, Tübing. 1832, S. 224—234. 215. Der letztere weiſt auch die (mittelbare) Berührung der Secte der Clementiniſchen Homilien mit dem Pythagoräismus nach.)

25) „Es hatten ſich unter den Juden ſo manche Secten von einer theoſophiſch-aſcetiſchen Richtung gebildet, von welcher Richtung die

dieſer häretiſirenden theologiſchen Bewegungen im Judenthum ſcheint Samarien geweſen zu ſein. Hier war ja ſchon längſt Israelitiſches mit Exotiſchem, wenn gleich erſt auf höchſt rohe Weiſe, vermiſcht; hier war ja durch die religiöſe Verfaſſung ſelbſt jene Abgeſchloſſenheit des Jüdiſchen gegen das Nichtjüdiſche aufgehoben; hier endlich war ja am wenigſten eine feſt ausgebildete jüdiſche Theologie vorhanden, und alſo der freieſte Spielraum für neue theologiſche Schöpfungen.[26] Diejenige unter dieſen häretiſchen Richtungen, welche bei weitem vor allen andern vorwog, war der Eſſäismus, ein, wie es ſcheint, ganz vornämlich mit pythagoräiſchen Principien, doch ohne Ausſchließung der platoniſirenden, geſchwängertes Judenthum. Es liegt dem Obigen zufolge in der Natur der Sache ſelbſt, daß grade in dieſen häretiſirenden Formen die jüdiſche Frömmigkeit vorzugsweiſe lebendig war; denn ſie waren ja eben nur das Erzeugniß des kräftigeren religiöſen Bedürfniſſes. Daher waren ſie auch für das Chriſtenthum in hohem Grade empfänglich.[27] Aber indem ſie ſich mit dieſem in Verbindung ſetz-

Secte der Eſſener nur eine einzelne Erſcheinung war." Neander, Ap. Kirche, I. S. 375.

26) Bis nach Samarien war auch die alexandriniſche Philoſophie gedrungen. S. Gfrörer, a. a. O. I. 2. S. 370 ff. und Dähne, a. a. O., II. S. 221 f. 239 f. Auch die Eſſäer ſtanden in Berührung mit den Samaritanern. S. Baur, Apollon., S. 226.

27) Namentlich Jakobus der Bruder des Herrn wußte viele von dieſen häretiſirenden Juden für den Glauben an den Erlöſer zu gewinnen, nach Hegeſippus bei Euſeb., K. G. II. 23. p. 78 sq.: *Τινὲς οὖν τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ, τῶν προγεγραμμένων μοι ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν, ἐπυνθάνοντο αὐτοῦ* (den Jakobus), *τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ. Καὶ ἔλεγε τοῦτον εἶναι τὸν σωτῆρα. Ἐξ ὧν τινὲς ἐπίστευσαν, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός. Αἱ δὲ αἱρέσεις αἱ προειρημέναι οὐκ ἐπίστευον οὔτε ἀνάστασιν, οὔτε ἐρχόμενον ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Ὅσοι δὲ καὶ ἐπίστευσαν, διὰ Ἰάκωβον* (scl.

ten, ergab ſich ein Mißverhältniß, welches da nicht eintrat, wo der Glaube an den Erlöſer auf das orthodoxe Judenthum gepflanzt wurde. Das geiſtige Leben, auf welches als auf ſeine Baſis der Inhalt der evangeliſchen Verkündigung aufgetragen wurde, war hier mit Principien verſetzt, welche an ſich ſelbſt mit dem in jener Verkündigung verkörperten Geiſt des Chriſtenthums im Widerſpruch ſtanden, und daher ſeine freie Bethätigung und Entfaltung in dem Bewußtſein hinderten. Statt daß das aufgenommene Evangelium alle ſchon zuvor vorhandenen Richtungen des geiſtigen Lebens ſich aſſimilirt hätte, aſſimilirten vielmehr dieſe ſich jenes in dem Bewußtſein dieſer Gläubigen.[28]) So entſtanden ſchiefe und trübe Auffaſſungen des Chriſtenthums, Verfälſchungen der apoſtoliſchen Predigt, kurz chriſtliche Häreſien

---

ἐπίστευσαν). Πολλῶν οὖν καὶ τῶν ἀρχόντων πιστευόντων, ἦν θόρυβος τῶν Ἰουδαίων καὶ Γραμματέων καὶ Φαρισαίων λεγόντων, ὅτι κινδυνεύει πᾶς ὁ λαὸς Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν προσδοκᾷν. κ. τ. λ.

28) Dieß iſt ja überhaupt der eigentliche genetiſche Begriff der Häreſie, und zwar näher der chriſtlichen, daß wo das Evangelium, in ſeiner urſprünglichen Form eine Geſchichte, mit den unabhängig von ihm vorhandenen Geiſtesrichtungen in eine lebendige Berührung gegenſeitiger Anziehung kommt, dieſe Berührung ein zwiefach verſchiedenes Ergebniß haben kann, jenachdem ſich das Uebergewicht des beſtimmenden Einfluſſes entweder auf der einen oder auf der andern Seite befindet, alſo jene Geiſtesrichtungen entweder ſich ſelbſt dem Evangelium oder dieſes ſich ſelbſt aſſimiliren. Von dieſer Alternative aus theilt ſich das Chriſtenthum in die beiden großen Arme des Katholiſchen und des Häretiſchen. (Sehr ſcharf ſpricht dieſen Gedanken Ignatius aus, ad Magnes. c. 10, p. 20: *Ἄτοπόν ἐστιν Χριστὸν Ἰησοῦν καλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν· ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ' ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμὸν, ὡς πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς Θεὸν συνήχθη.*) Es iſt klar, daß nur auf jener Seite, auf der katholiſchen, das Chriſtenthum wirklich eine kosmiſche Exiſtenz gewinnt und eine geſchichtliche Potenz wird; denn auf der häretiſchen Seite iſt ſein geſchichtliches Daſein, ſofern es wirklich ein Daſein deſſelben als Chriſtenthum iſt, ſchon von ſeinem unmittelbaren Ausgangspunkt an in einem ſtetigen Wiederverſchwinden begriffen.

auf der Baſis der jüdiſchen. Auch für dieſe erſten Bildungen der chriſtlichen Irrlehre ſcheint wieder Samarien, eben als der fruchtbare Mutterſchooß des jüdiſchen Sectenweſens, die frühſte Werkſtätte geweſen zu ſein.[29] Darauf weiſt die alte häreſiologiſche Tradition von dem Samaritaner Simon dem Magier als dem Ahnherrn aller chriſtlichen Häreſiarchen hin; darauf deuten auch die übrigen älteſten Ketzernamen, wie Doſitheus und Menander. Unter den in dieſen Verſchmelzungsproceß eingegangenen Tendenzen des häretiſchen Judenthums war aber gewiß keine ein ſo wirkſamer Factor wie diejenige, welche ja auch an ſich unter allen beiweitem die kräftigſte war, der Eſſäismus. Aus ſeiner Verknüpfung mit dem Chriſtenthum ging die große Grundform der judaiſtiſchen Häreſien hervor, der Ebionitismus.[30] Wie übrigens der Eſſäismus in ſich ſelbſt wieder vielgeſtaltig war, ſo verläuft ſich demgemäß auch der Ebionitismus, zumal bei der miteinfließenden Mitwirkung auch anderweitiger, nichteſſäiſcher Richtungen, in eine Vielheit differenter, eigenthümlich abſchattirter Formen, d. h. Häreſien. In einer ſolchen bunten Mannichfaltigkeit von Häreſien ſcheint er auch jetzt ſchon aufgetreten zu ſein; und je weniger dieſe ſich bereits zu compacten Gemeinſchaften verbunden und gegen einander beſtimmt, auch äußerlich, abgeſchloſſen hatten, deſto individueller, mithin auch deſto mannichfaltiger mußten ſie grade ſein. Eben dieß iſt der eigenthümliche Charakter

---

29) Vgl. C. I. Nitzſch, Theolog. Studien, I. (Leipz. 1816.), S. 60 vgl. S. 31.

30) S. beſonders Credner, „Ueber Eſſäer und Ebioniten und einen theilweiſen Zuſammenhang derſelben" in Winer's Zeitſchr. f. wiſſenſchaftl. Theologie, B. I. H. 2, S. 211 ff. u. H. 3, S. 277 ff. und Baur, De Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda. (Tübinger Oſterprogramm für 1831.)

des ketzeriſchen Irrweſens dieſer frühſten Zeit, daß es in ihr mehr nur erſt Häretiker gibt als ſchon eigentliche Häreſien. Die mannichfaltig geſtalteten Häretiker ſtehen im Ganzen noch einzeln da; es hat ſich auf dieſem Gebiet noch nicht irgendwie vollſtändig das Homogene zuſammengefunden, weder äußerlich noch auch nur innerlich; die Irrlehrer ſchleichen noch im Finſtern umher, um das Verwandte an ſich zu ziehen und ſich ſo eine Parthei zu machen, noch ſcheu und ohne ein Bewußtſein um die ihnen als ſolchen, die für irgend eine in dem damaligen Leben wirklich bedeutſame Richtung das treffende Wort und die Looſung gefunden, einwohnende geiſtige Macht. [31]) Das Anſehen dieſes häretiſchen Weſens iſt noch ein verworrenes; alles iſt noch in trüber Gährung begriffen. Die Apoſtel ſelbſt betrachten das jetzige häretiſche Treiben nur als ein ſchwaches Vorſpiel, und ſehen dem eigentlichen Hereinbruch des von dieſer Seite her drohenden Unheils erſt in der Zukunft entgegen; doch in einer nicht fernen Zukunft. [32]) Aber grade an das Ende desjenigen Zeitabſchnittes, innerhalb deſſen wir uns bisher bewegt haben, fällt ein Ereigniß, das auf dem Gebiet des judaiſirenden Chriſtenthums das Signal zum Hervorbrechen der Häreſien im Großen und in geſchloſſenen Verbindungen gegeben zu haben ſcheint, der Märtyrertod des Jakobus des Bruders des Herrn im J. 69. [33]) Von dieſem Zeitpunkt an datirt **Hegeſippus** [34]) ausdrücklich das erſte feindſelige

31) Ganz ſo ſchildert **Hegeſippus** das Treiben der Häretiker, und zwar ſpricht er beſtimmt grade von den judenchriſtlichen, in dieſer früheren Zeit, bei **Euſeb.**, K. G. III. 32. p. 128. — (ſ. unten Anmerk. 34.)

32) S. 1 Tim. 4, 1—3. 2 Tim. 2, 16. 17. K. 3, 1 ff. K. 4, 3. 4.

33) Vgl. oben S. 273 f. Anm. 155. und S. 275 f.

34) Bei **Euſeb.**, K. G. IV. 22. p. 182 sq.: *Διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον· οὔπω* (nämlich bis zum Tode des Jakobus)

Hervortreten der judaiſtiſchen Häreſien. Auch iſt es an ſich ganz glaublich, daß der Tod des Jakobus in dieſer Beziehung von ſolchen Folgen war. Denn Jakobus mochte wohl durch das große perſönliche Anſehn, das er nicht weniger bei den heterodoxen Judenchriſten genoß [35]) als bei den or-

---

γὰρ ἐφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις. Ἄρχεται δὲ ὁ Θέβουθις διὰ τὸ μὴ γενέσθαι αὐτὸν ἐπίσκοπον. (näml. von Jeruſalem, an der Stelle des Symeon, des Nachfolgers des Jakobus,) ὑποφθείρειν, ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων ὤν, καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῷ λαῷ, ἀφ᾽ ὧν Σίμων, ὅθεν οἱ Σιμωνιανοὶ, καὶ Κλεόβιος, ὅθεν Κλεοβιανοὶ, καὶ Δοσίθεος, ὅθεν Δοσιθιανοὶ, καὶ Γορθαῖος, ὅθεν Γορθηνοὶ καὶ Μασβωθαῖοι· ὅθεν ἀπὸ τούτων Μενανδριανισταὶ καὶ Μαρκιωνισταὶ καὶ Καρποκρατιανοὶ καὶ Οὐαλεντινιανοὶ καὶ Βασιλειδιανοὶ καὶ Σατορνιλιανοί· ἕκαστος ἰδίως καὶ ἑτέρως ἰδίαν δόξαν παρεισήγαγον. Ἀπὸ τούτων ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι, οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις κατὰ τοῦ Θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ. Nach dieſer genaueren Angabe iſt die allgemeinere und unbeſtimmtere deſſelben Schriftſtellers zu verſtehen, daß bis gegen Trajans Zeit hin die Kirche von der Verderbniß durch die Häreſien frei geblieben ſei, bei Euſeb., K. G. III. 32. p. 128: ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων (es iſt von der Zeit Trajans die Rede,) παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία, ἐν ἀδήλῳ πού σκότει φωλευόντων εἰςέτι τότε τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος. Ὡς δ᾽ ὁ ἱερος τῶν Ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλος, παρεληλύθει τε ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι κατηξιωμένων, τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης τὴν ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης· οἱ καὶ, ἅτε μηδενὸς ἔτι τῶν Ἀποστόλων λειπομένου, γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν. Die Angabe des Clemens von Alexandrien (Strom. VII. cp. 17. p. 898), der die Häreſien erſt περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους erſonnen werden läßt, kann nicht als Gegenzeugniß gebraucht werden, da dieſelben notoriſch früher begonnen haben, und Clemens an dieſem Ort eben darauf ausgeht, die Häreſien als recht jung darzuſtellen im Vergleich mit der uralten katholiſchen Kirche.

35) S. oben S. 300. Anm. 27. Davon zeugt auch die Verehrung, in welcher Jakobus auch bei den Ebioniten ſtand, ſelbſt bei den ſpäteren, die unter ihren heiligen Schriften auch ſ. g. Ἀναβαθμοὺς Ἰακώβου beſaßen. S. Epiphan., adv. Haeres., Haer. XXX. Ebio-

thodoxen, beide Theile, ſoweit von ihnen im Großen und Ganzen die Rede iſt, noch zuſammen gehalten haben. Mit ſeinem Hintritt war auch das letzte Band hinweggefallen, das beide Partheien verknüpfte; und nun verbanden ſich die einzelnen bisher noch zerſtreuten elementariſchen Keime des häretiſchen Judenchriſtenthums unter einander zu einem feſten Körper,[36] und es begann die entſchiedene Feindſeligkeit dieſer häretiſchen Chriſten aus den Juden gegen die rechtgläubigen, zunächſt noch mehr im Stillen,[37] und bald nachher auch völlig unverdeckt.[38] Natürlich iſt dabei auch die ſo bald auf den Tod des Jakobus folgende Zerſtörung Jeruſalems weſentlich mit in Rechnung zu bringen.

Dieß war der Stand der Dinge gegen das Jahr 70 hin. Wahrlich die Ausſichten waren bedrohlich genug, am allerbedrohlichſten eben von der Seite der Häreſien her, die grade in die bedeutendſten Gemeinden, wie namentlich die kleinaſiatiſchen, am gewaltigſten hereinbrachen. Die Apoſtel hatten die Gefahr vonvornherein gar lebhaft gefühlt, und

---

naeor., § 16. p. 140. Welche wichtige Rolle Jakobus in den Clementinen ſpielt, iſt bekannt. Vgl. übrigens auch Neander, Genet. Entw. der gnoſt. Syſteme, S. 384.

36) *Τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης τὴν ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης.* Hegeſipp. bei Euſeb., K. G. III. 32. p. 128. (ſ. oben Anm. 34.) Wir werden am Schluß dieſes Hauptſtücks noch ein Mal auf dieſen Punkt zurückkommen.

37) *Ἄρχεται ὁ Θέβουθις — — ὑποφθείρειν*, wie Hegeſipp. bei Euſeb., K. G. IV. 22. p. 182 ſagt. (ſ. oben Anm. 34.) Ueber dieſen räthſelhaften *Θέβουθις* ſ. Credner, Einl. in d. N. T., I. S. 619 f. So ſinnreich die von dieſem Gelehrten vorgeſchlagene Deutung iſt, ſo bleiben doch auch bei ihr noch viele Bedenken zurück.

38) *Γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν.* Hegeſipp. bei Euſeb., K. G. III. 32. p. 128. (ſ. oben Anm. 34.)

es war ihnen von Anfang an ein ernſtes Anliegen geweſen, ihr zu ſteuern. [39]) So düſter aber hatte ſie noch nie über dem Haupte der jungen Chriſtenheit geſchwebt wie jetzt.

Und wodurch konnte ſie abgewendet werden? Augenſcheinlich nur durch die ſtärkſte Anziehung der die einzelnen Theile der chriſtlichen Gemeinſchaft verknüpfenden äußeren Bande. Nur einerſeits durch das innigſte ſich in ſich ſelbſt zuſammenſchließen der einzelnen Gemeinden zur vollendeten organiſchen Einheit um Einen Mittelpunkt herum, und andrerſeits durch das engſte ſich an einander anſchließen aller dieſer einzelnen Gemeinden, durch die lebendigſte Communication derſelben unter einander, mit andern Worten durch eine geordnete, wirklich kirchliche Verbindung derſelben. Nur hierdurch ließ ſich für den unabwendbaren Verluſt der Apoſtel ein Erſatz finden. Nur hierdurch ließ ſich das Eindringen der Häreſie in die einzelnen Gemeinden, und ſomit in das Innere der Chriſtenheit überhaupt, abwehren. Nur hierdurch konnte dem immer weiteren auseinander gehen der unter den nicht häretiſchen Gläubigen ſchon beſtehenden Spaltungen Einhalt gethan und ihre allmälige Vernarbung erzielt, nur hierdurch vor der um ſich freſſenden Anſteckungskraft der häretiſchen Auffaſſungsweiſen das Gemeingut der echten apoſtoliſchen Predigt bewahrt, und die eindringende häretiſche Lehre mit Sicherheit von dieſer unterſchieden und ihres neuen, nichtauthentiſchen Urſprungs überwieſen werden. Um dieß recht zu begreifen muß man ſich nur in die damalige Zeit zurückverſetzen, die noch keine Sammlung der apoſtoliſchen Schriften, geſchweige denn einen Kanon im jetzigen Sinne dieſes Worts beſaß, und die ſich, auch nachdem

---

39) S. ApG. 20, 28—31. 1 Tim. 6, 20. 21. 2 Tim. 1, 13. 14. K. 2, 1. 2. Tit. 1, 10—13. K. 3, 10. 11.

die Schriften der Apoſtel allgemeiner in Umlauf gekommen waren, doch der Berufung auf dieſelben zur Abweiſung der Irrlehren verhältnißmäßig nur ſehr wenig bediente, und in der überhaupt die Gläubigen ihre chriſtliche Ueberzeugung vorzugsweiſe und zuletzt auf das ihnen unmittelbar gewiſſe Bewußtſein um das Weſen und die Natur des chriſtlichen Lebens ſtützten, welches ſie in der chriſtlichen Gemeinſchaft empfangen hatten, und auf die in dieſer Gemeinſchaft ihnen zufließende lebendige Mittheilung.[40] Und ein ſolches en-

---

40) Dieſer Standpunkt tritt uns beſonders anſchaulich entgegen in den Ignatianiſchen Briefen. (S. Gieſeler, Hiſtor.-krit. Verſuch über die Entſtehung und die früheſten Schickſale der ſchriftl. Evangelien, Leipz. 1818, S. 160—170.) Namentlich in der Stelle Ad Philadelph. c. 8. p. 32. Nachdem Ignatius unmittelbar vorher (c. 6. 7. 8.) die Philadelphener auf's dringendſte ermahnt hat, ſich nicht durch Irrlehren verführen zu laſſen, und ſich, eben zu ihrer Sicherung gegen eine ſolche Verführung, auf's engſte an ihren Biſchof anzuſchließen, fährt er ſo fort: *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, μηδὲν κατ' ἐριθείαν πράσσειν, ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν. Ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω· καὶ λέγοντος μου αὐτοῖς, ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι πρόκειται. Ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός· καὶ τὰ ἄθηκτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ, καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ, καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ, ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι·* In dieſer mehrfach dunkeln Stelle iſt zwar die Lesart bei dem *ἀρχείοις* und *ἀρχεῖα* ſtreitig, indem ſtatt deſſen gemeinhin *ἀρχαίοις* und *ἀρχαῖα* geleſen wird. Allein das erſtere iſt gewiß das wahre. Sowohl die kritiſchen Auctoritäten als auch die inneren Gründe entſcheiden dafür. S. Voſſius und Cotelerius z. d. St. und Gieſeler, a. a. O. S. 161 ff. Sodann iſt der Sinn der Antwort: *ὅτι πρόκειται*, ziemlich räthſelhaft. Dennoch möchte es ſehr gewagt ſein, mit Voſſius *οὐ* ſtatt *ὅτι* zu leſen. Wahrſcheinlich ſoll der Gedanke der Antwort dieſer ſein: „das liegt freilich am Tage.“ Die Gegner verlangen nämlich archivaliſche Nachrichten über die Geſchichte des Herrn. Ignatius erwiedert ihnen, es ſeien ja ſchriftliche Berichte darüber vorhanden. Hierauf bemerken jene: das iſt freilich längſt bekannt; aber damit iſt die Sache eben noch nicht abgethan; nicht nur überhaupt ſchriftliche, ſondern öffentlich beglaubigte ſchriftliche Nachrichten von Chriſto fordern wir. Verſteht man nun die Stelle in

ges ſich unter einander zuſammenſchließen der einzelnen Gemeinden wurde durch die nämlichen Verhältniſſe, welche daſſelbe als eine Schutzwehr für das echte apoſtoliſche Chriſtenthum forderten, zugleich ſchon wirklich eingeleitet. Denn grade den Häreſien gegenüber mußte in den der urſprünglichen Verkündigung treu gebliebenen Gemeinden das Bewußtſein um ihre innere Einheit und Zuſammengehörigkeit unter einander zu voller Klarheit und Kraft kommen. Im Angeſicht dieſes großen gemeinſchaftlichen Gegenſatzes traten die untergeordneten Gegenſätze unter den der apoſtoliſchen Lehre gemäß gläubigen zurück, und die Petriner und die Pauliner wurden ſich des unverhältnißmäßigen Uebergewichts des Identiſchen über das Differente in ihren beiderſeitigen Faſſungen des Chriſtenthums bewußt, und damit zugleich der unabweislichen Nothwendigkeit, die Differenzen über dem Gemeinſamen zu vergeſſen, wofern der Beſitz dieſes letzteren für ſie beide geſichert bleiben ſolle.

§ 38.

So war alles vorbereitet für die Einrichtung einer feſt-

---

dieſer Weiſe, ſo läßt alſo Ignatius die Berufung auf die ſchriftliche Abfaſſung des Evangeliums auf die leichte Bemerkung der Gegner hin, daß hier ſchlechterdings eine Beweisführung aus öffentlich beglaubigten Urkunden erfordert werde, ſofort fallen, und zieht ſich als auf das letzte Fundament ſeiner chriſtlichen Ueberzeugung auf die wohlbekannten Thatſachen des Todes und der Auferſtehung des Erlöſers und die ihm unmittelbar gewiſſen Thatſachen ſeines gläubigen Bewußtſeins zurück, in welchem ſelbſt er die ſicherſte und wirkſamſte Selbſtbezeugung des Erlöſers erkennt, und von dem er weis, daß er es mit der Chriſtengemeinde theilt, an welche er ſchreibt. Vgl. auch Credner, Beiträge, I. S. 14—17, der zugleich die Literatur über dieſe Stelle aufführt, mit deſſen eigner Auslegung wir übrigens nicht übereinſtimmen können. Grade ſo erging es ja auch dem Papias, der, bei Euſeb., K. G. III. 39. p. 136, in der Vorrede zu ſeinem Werk *Λόγων Κυριακῶν ἐξήγησις* ſchreibt: *Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.*

geordneten Verbindung der einzelnen Gemeinen zu Einem äußeren Kirchenkörper, innerlich und äußerlich. Von allen Seiten her zeigte ſich eine ſolche Verbindung als ein dringendes Bedürfniß. Wurde ſie jetzt bewerkſtelligt, ſo konnte ſie nicht mehr als etwas willkürlich und gewaltſam gemachtes, als eine der chriſtlichen Gemeinſchaft von außenher aufgedrungene, ihr fremdartige Form erſcheinen, ſondern jetzt mußte ſie als das eigenſte Werk dieſer ſelbſt, als eine aus ihrem eignen Lebensproceß ſelbſt mit innerer Nothwendigkeit hervorgewachſene Bildung anerkannt werden. Um ſie wirklich in's Werk zu richten konnte es höchſtens noch einer beſtimmten äußeren Veranlaſſung bedürfen, irgend eines in den äußeren Verhältniſſen der Chriſtenheit eine Kataſtrophe herbeiführenden Ereigniſſes, das was ſchon lange als nothwendig betrachtet wurde auch als unaufſchiebbar erkennen ließ, und ſo die Looſung wurde, unmittelbar zur That zu ſchreiten.

Und auch dieſe ſpecielle Veranlaſſung trat ſofort ein, auf eine wahrlich augenfällige Weiſe. Sie wurde im Jahr 70 mit der Zerſtörung Jeruſalems gegeben. Schwerlich vermögen wir es jetzt noch, den Eindruck, welchen dieſe Begebenheit auf die damaligen Chriſten machen mußte, uns in ſeiner vollen, erſchütternden Größe zu vergegenwärtigen. Mit ungeheurer Gewalt mußte er ſie treffen, und ſie ihre Gegenwart und ihre Zukunft, ihre ganze geſchichtliche Stellung, in einem neuen Lichte erblicken laſſen.

Die Zerſtörung Jeruſalems und die Vernichtung auch des letzten Schattens eines israelitiſchen Staats war unmittelbar zugleich der Untergang der theokratiſchen Gemeinſchaft und des religiöſen Inſtituts des A. Ts, vermöge der eigenthümlichen Natur dieſes letzteren, deſſen Cultus weſentlich und ausſchließlich an den jeruſalemiſchen Tempel geknüpft

war. So war denn also mit Einem Schlage den Chriſtengemeinden der gemeinſame Grund und Boden, auf dem ſie erbaut ſtanden, unter den Füßen zerborſten und eingeſtürzt. Die höhere äußere Einheit, unter welcher ſie bisher, wenn auch nicht als Chriſtengemeinden, zuſammenbefaßt wurden, war jetzt vernichtet. Und wie war dieß alles ſo augenſcheinlich durch Gottes Hand geſchehen! Man hatte längſt erwartet, Gott werde durch eine große Kataſtrophe ausdrücklich reden, und das Schwankende und Vorläufige in dem bisherigen Verhältniß des Chriſtenthums zum Judenthum, das man gar wohl empfand, zu einer feſten Entſcheidung hinausführen. Jetzt hatte Gott geredet, ſo laut, daß es ſich nicht überhören ließ. Der Fall Jeruſalems war ein vor aller Welt offenkundiges Gericht Gottes, der entſcheidende Sieg des Erlöſers über das Volk, das ihn ſo hartnäckig verworfen hatte. Die göttliche Geduld über Israel war am Ziele. Mit Einem Male ſtanden nun die Chriſtengemeinden völlig ſelbſtändig da; und zwar war es der Höchſte ſelbſt, der ſie ſelbſtändig gemacht hatte, indem er wohlerkennbar durch einen Wetterſtrahl ſeiner Allmacht vom Himmel herab die geheiligten Bande zerriß, durch welche ſie mit der Anſtalt des alten Bundes verſchlungen waren. Hatte es bisher als eine Verletzung der Pietät, ja als ein Frevel erſcheinen können oder vielmehr erſcheinen müſſen, neben dem von Gottes eigner Hand aufgeführten theokratiſchen Bau eine neue Behauſung ſeiner auserwählten Gemeinde, eine eigenthümlich chriſtliche äußere Anſtalt, eine chriſtliche Kirche aufzurichten: ſo war nun dieß alles anders geworden. Nicht nur fiel jenes Bedenken völlig hinweg, ſondern grade die Pietät gebot jetzt ausdrücklich heiligen Abſcheu vor jedem Gedanken an einen etwa noch fortzuſetzenden Zuſammenhang mit den übrig gebliebenen Trümmern der altteſtamentlichen

Inſtitute; denn der Fluch Gottes hatte die jüdiſche Gemeinſchaft getroffen; es wäre ein Frevel geweſen, ſich noch länger mit ihr zu befaſſen.

Durchaus ſelbſtändig alſo ſtanden die chriſtlichen Gemeinden jetzt da, mit allen ihren Bedürfniſſen allein auf ſich ſelbſt gewieſen. Aber eben hiermit ſtanden ſie auch, abgeſehen von den wenigen Apoſteln und apoſtoliſchen Männern, die noch unter den Lebendigen wandelten, völlig iſolirt neben einander da, ohne einen äußeren Halt und eine äußere Stütze, an die ſie ſich gemeinſchaftlich anlehnen konnten. Als äußere Gemeinſchaften ſchwebten ſie jetzt in der Luft, ohne Grund und Boden, auf dem ſie geruht hätten. Und das unter ſo ausgeſucht ſchwierigen Verhältniſſen! (ſ. § 37.) Bei dieſem Zuſtande konnte man es nicht bewenden laſſen; das war unmöglich. Eine feſte Unterlage für ihre äußere Exiſtenz, und eben damit dann zugleich ein äußeres Band der Vereinigung unter einander, zu gewinnen, mit Einem Worte die Gründung einer chriſtlichen Kirche, das mußte jetzt den chriſtlichen Gemeinden unmittelbar als das allernächſte Bedürfniß bewußt werden.

Und das nicht blos von dieſer Einen Seite her. Wenn ſie zur Sicherung ihrer äußeren Exiſtenz jetzt einer eigentlichen Kirche nicht mehr entbehren konnten, ſo war gleichzeitig, eben wieder infolge des Einſturzes der jüdiſchen Theokratie, auch das innere, das religiöſe Bedürfniß einer ſolchen in ihnen zu voller Reife gediehen. Eben mit ihrer vollſtändigen Losreißung von der jüdiſchen religiöſen Genoſſenſchaft mußten ſie ſich ja auch ihrer inneren Gemeinſchaft und Einheit unter einander als einer ſchlechthin ſpecifiſchen und ausſchließenden bewußt werden, und eben hiermit hatten auch wieder beide, ihr Bewußtſein um jene ihre innere Gemeinſchaft

und mit ihm dieſe ſelbſt, weſentlich ihre volle Intenſität erreicht.

Nehmen wir zu dieſen beiden, dem äußeren und dem inneren, noch ein drittes Motiv, das zu dem letzteren eine nähere Modification hinzubrachte. Wir können es nicht überſehen, ſobald wir uns nur auf lebendige Weiſe in den geſchichtlichen Wendepunkt, von dem hier die Rede iſt, zurückzuverſetzen wiſſen. Oder mußte das Reden Gottes vom Himmel herab, welches den jeruſalemiſchen Tempel in Trümmer ſtürzte, den damaligen Chriſten etwa nicht als ein Aufruf Gottes ſelbſt an ſie zur Gründung einer chriſtlichen Kirche in's Ohr tönen? Der Allmächtige ſelbſt hatte ſeine alte Behauſung zernichtet, das bisherige Volk ſeiner Wahl von ſich geſtoßen, und zugleich der neuen chriſtlichen Anſtalt feierlich vor den Augen der Welt ſein Siegel aufgedrückt, durch eine laut zeugende Thatſache das Wort des Erlöſers und ſein Werk als Sein eignes Wort und Werk beſtätigend. Lag denn hierin für die Chriſten nicht eine deutliche Erklärung Gottes, daß ſie fortan ſein Volk des Eigenthums ſeien, — diejenige äußere Gemeinſchaft, deren er ſich von nun an bei der Ausführung ſeiner Rathſchlüſſe mit der Menſchheit auf eigenthümliche Weiſe als des vermittelnden Organs bedienen wolle, — daß nunmehr unter ihnen die äußere Anſtalt beſtehen ſolle, mittelſt welcher er hinfort an der ganzen großen Maſſe unſers Geſchlechts ſeine erlöſende Liebe und Macht bethätigen wolle, — kurz daß er, wie er unter dem A. T. im Schooße des jüdiſchen Volks eine äußere religiöſe Gemeinſchaft gehabt, ſo jetzt unter dem N. T. im Schooße der Chriſtenheit eine äußere religiöſe Gemeinſchaft haben wolle, die nun aber freilich unter einer andern Form gedacht werden mußte als die frühere, nach einer in der Natur des von dem Erlöſer ausgegangenen neuen ei-

genthümlichen religiöſen Lebens ſelbſt liegenden Nothwendigkeit, und unter dem damaligen geſchichtlichen Verhältniſſen unter keiner andern Form gedacht werden konnte denn als Kirche? [41]) Gewiß, die Trümmer der durch Gottes Gericht geſtürzten altteſtamentlichen Theokratie mußten dem Chriſtengeſchlecht, welches Zeuge ihres Falles war, vernehmlich eine göttliche Aufforderung zum Aufbau einer neuen Kirche zurufen.

Von allen Seiten her alſo drängte es mit dem Fall Jeruſalems die vereinzelten Chriſtengemeinden, ſich unter einander auch äußerlich zu einem organiſchen Geſammtkörper zu vereinigen, ſich zu einer chriſtlichen Kirche aufzuerbauen. Und wie dieſe Aufgabe ſich jetzt als eine unabweisliche ſtellte, ſo war ſie jetzt auch eine ausführbare. Wenn, wie wir oben (S. 281.) ſagten, die Verwirklichung des Begriffs der chriſtlichen Kirche erſt mit dem völligen Zerreißen des inneren und des äußeren Zuſammenhangs der Chriſtengemeinden mit der jüdiſchen theokratiſchen Gemeinſchaft erfolgen konnte, ſo konnte ſie jetzt erfolgen; denn jener Riß war nun vollſtändig und für immer von Gottes Hand ſelbſt gemacht. Jetzt war auch die Einigung der Partheien, in welche die Chriſtenheit auseinander ging, die ſich ſo ſchwierig anließ, unvergleichlich leichter geworden, namentlich die Einigung der Petriner und der Pauliner. So wie nur ein Mal das Heiligthum des alten Bundes vernichtet im Staube lag, mußten ſich auch die Judenchriſten von ihrem Judenthum mehr losgelöſt und zu einer Vereinigung mit den Heidenchriſten geneigter fühlen; bevorab die Chriſten aus den rechtgläubigen Juden, deren Judenthum weſentlich eben an das Inſtitut des Tempelcultus geknüpft war, während bei den

---

41) S. oben S. 72—76. 90 ff.

häretiſchen Juden das grade Gegentheil ſtattfand. Die Erwartung einer von Gott in außerordentlicher Weiſe herbeizuführenden entſcheidenden Entwickelung des Verhältniſſes Israels zu dem in Jeſu von Nazareth erſchienenen Meſſias, auf welche die judaiſtiſchen Chriſten ſich bei ihrer Abneigung gegen die pauliniſchen geſtützt hatten, war nunmehr in Erfüllung gegangen; aber in einer Weiſe, welche der Vorausſetzung ſtracks entgegengeſetzt war, von der ſie ausging. Gott ſelbſt hatte nun in Israels Sache den ungeduldig erſehnten letzten entſcheidenden Spruch gethan; aber dieß göttliche Urthel war die feierliche Verwerfung Israels und ſeiner religiöſen Inſtitute. Hinfort konnte keine Erwartung von der Zukunft mehr die Judenchriſten mit ſcheuer Zurückhaltung gegen die Pauliner erfüllen; ſie mußten erkennen, daß dieſe Recht gehabt; und durch Gottes eigne Entſcheidung in ihrem Gewiſſen von dem altteſtamentlichen Geſetze frei gemacht, konnten ſie nicht länger zögern, mit ihren nichtjudaiſtiſchen Brüdern die volle Gemeinſchaft einzugehen. Von nun an hatte überhaupt das Judenchriſtenthum ſein wirkliches Gewicht und ſeine Bedeutung verloren. Mit dem jeruſalemiſchen Tempel war zugleich die Schranke gefallen, welche das Volk Gottes von den Weltvölkern abgeſondert hatte, und es mußte der Natur der Sache nach der pauliniſche Univerſalismus die Herrſchaft erlangen, um welche anfangs der mit der Auctorität des Petrus und des Jakobus ſich ſchützende judaiſtiſche Particularismus mit ihm ſtritt.

§ 39.

Erfolgte denn nun aber jetzt wirklich die Gründung einer chriſtlichen Kirche? Dieſe Frage tritt uns hier unmittelbar in den Weg. Bei dem faſt gänzlichen Mangel kirchenhiſtoriſcher Data aus dem hier in Rede ſtehenden Zeitpunkt kann es ſchlechterdings unmöglich ſcheinen, überhaupt

irgend eine ſichre Antwort auf ſie zu geben. Dennoch iſt dem in Wahrheit nicht ſo, und wir dürfen unſre Frage getroſt bejahen.

Dieſe Behauptung rechtfertigt ſich auf einem ſehr einfachen Wege. Es iſt wahr, über das, was ſich um das Jahr 70 in der Chriſtenheit zugetragen, beſitzen wir ſo gut wie gar keine beglaubigten Nachrichten. Aber mit dem Ende des erſten Jahrhunderts und mit dem Anfange des zweiten beginnen doch für uns die geſchichtlichen Data wieder, und zwar nicht ſo gar ſparſam, zumal wenn wir uns dieſelben nicht muthwillig ſelbſt verkümmern wollen [42]) durch die völlig unberechtigte Läugnung der Echtheit der Ignatianiſchen Briefe. [43]) Nun dürfen wir ja nur fragen: in welcher Geſtalt zeigen uns dieſe Data am Anfange des zweiten Jahrhunderts die äußere Chriſtengemeinſchaft? Noch in der nämlichen, die wir bis zum Jahr 70, ſoweit unſre Nachrichten ausreichten, verfolgen konnten? und namentlich, finden wir dort, am Anfange des zweiten Jahrhunderts, etwa

---

42) Baur (Paſtoralbr., S. 144) hat ſehr Recht mit dem Vorwurf: „Man klagt ſo oft über die Armuth an Nachrichten aus der dem apoſtoliſchen Zeitalter unmittelbar folgenden Zeit; iſt aber dieſe Armuth nicht zum Theil auch eine ſelbſtverſchuldete, verſchuldet dadurch, daß man um hergebrachte Auctoritäten nicht fallen zu laſſen, die wirklich vorhandenen Quellen nicht anerkennt?“ u. ſ. w. Aber dieſer Vorwurf fällt auf jenen Gelehrten ſelbſt mit zurück wegen ſeiner Verwerfung der Ignatianiſchen Briefe. Das iſt übrigens nur ein täuſchender Gewinn, wenn man ſich für die früheſte nachapoſtoliſche Zeit dadurch Quellen verſchafft, daß man ſie der apoſtoliſchen Zeit ſelbſt entzieht, wie Baur thut.

43) Wir meinen nämlich, was ſich gegenwärtig nicht mehr ganz von ſelbſt verſteht, nur (und das überall, wo wir von den Ignatianiſchen Briefen ohne näheren Beiſatz reden,) die ſieben Briefe in der kürzeren Recenſion. Sie werden wir hier überall als echt, auch als nicht interpolirt, gebrauchen, von den Gründen aber, vermöge deren wir uns dazu für befugt halten, in einer beſondern Beilage eine ſummariſche Rechenſchaft ablegen.

wirklich eine chriſtliche Kirche vor? Auf dieſe Fragen können die Antworten keinen Augenblick zweifelhaft ſein. Die Geſtalt, in welcher am Anfange des zweiten Jahrhunderts die äußere chriſtliche Gemeinſchaft, ja das ganze Chriſtenthum überhaupt, vor uns ſteht, iſt ganz augenfällig eine charakteriſtiſch von derjenigen verſchiedene, die uns bis zum Jahr 70 hin mit entſchiedener Conſtanz entgegentritt [44]. Der weſentliche und charakteriſtiſche Differenzpunkt beider Geſtalten aber beruht grade darin, daß wir im Anfange des zweiten Jahrhunderts die äußere chriſtliche Gemeinſchaft mit Einem Male als eine wirkliche Kirche, im eigentlichen Sinne des Worts, erblicken. Namentlich kann kein Unbefangener in Abrede ſein, daß uns die Ignatianiſchen Briefe durchweg, vom erſten bis zum letzten, das Bild einer ſolchen förmlich organiſirten Kirche vorführen [45]. Sie ſprechen ja auch ausdrücklich nicht blos von einer chriſtlichen Kirche im ſtrengen Sinne [46], ſondern auch ſchon beſtimmt

---

44) Das Bewußtſein um dieſe weſentliche Verſchiedenheit zweier der Zeit nach einander unmittelbar berührenden Zuſtände der chriſtlichen Gemeinſchaft und um die Schroffheit des Uebergangs des einen in den andern neu belebt zu haben, iſt ein immerhin dankenswerther Erfolg der abenteuerlichen Bemühungen Aug. Keſtner's (Die Agape oder der geheime Weltbund der Chriſten u. ſ. w. Jena, 1819.) geweſen. S. beſonders S. 3 ff.

45) Dieß ſtellt ſelbſt Krabbe (Ueber den Urſprung und den Inhalt der apoſtol. Conſtitutionen des Clemens Romanus. Hamb. 1829, S. 263) als eine unanfechtbare Thatſache hin. Er ſagt: wolle man die Ignatianiſchen Briefe „nicht gänzlich für unecht erklären," ſo ſei man wenigſtens gezwungen, „eine ſtarke Interpolation derſelben anzunehmen." Dann fügt er hinzu: „Beſonders in dem, was das Dogma von der Einheit der Kirche betrifft, tragen dieſe Briefe den Charakter einer viel ſpäteren Zeit an ſich. Der Begriff der Kirche iſt ſchon ein ganz äußerlicher, der durch die Biſchöfe repräſentirt wird." u. ſ. w.

46) S. z. B. Ad Smyrn. c. 1. p. 34: *Ἵνα ἄρῃ* (nämlich Chriſtus) *σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας, διὰ τῆς ἀναστάσεως, εἰς τοὺς ἁγίους*

von der **katholiſchen** Kirche [47]), und zwar als von einer wirklich vorhandenen. Und ebenſo finden wir in dieſem Punkt, wo unſre geſchichtlichen Quellen wieder beginnen, die Petriner und die Pauliner vereinigt, wenn gleich noch hier und da Symptone einer zurückgebliebenen Spannung der erſteren gegen die letzteren zum Vorſchein kommen, wie in dem Hegeſippus und ſelbſt in Juſtin dem Märtyrer. Wie dieſe Vereinigung zuſtande gekommen, darüber erhalten wir keine deutliche Kunde; ihr Beſtehen iſt aber ein characteri-

---

καὶ πιστοῖς αὐτοῦ, εἴτε ἐν Ἰουδαίοις, εἴτε ἐν ἔθνεσιν, ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ. Ganz beſonders Ad Philadelph. c. 3. p. 31: Ὅσοι γὰρ Θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν, καὶ ὅσοι ἂν μετανοήσαντες ἔλθωσιν ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας, καὶ οὗτοι Θεοῦ ἔσονται, ἵνα ὦσιν κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ζῶντες. Μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου· εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομεῖ· εἴ τις ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ περιπατεῖ, οὗτος τῷ πάθει οὐ συγκατατίθεται. Wie hier die ἑνότης τῆς ἐκκλησίας gemeint iſt, lehrt der Zuſammenhang unzweideutig. Man erwäge nur das vorangehende μετὰ τοῦ ἐπισκόπου und das nachfolgende σχίζοντι. Desgl. ad Philadelph. c. 9. p. 32: Αὐτὸς (näml. der Hoheprieſter Chriſtus) ὢν θύρα τοῦ πατρός, δι᾽ ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία· πάντα ταῦτα εἰς ἑνότητα Θεοῦ. Hier kann die ἐκκλησία, da ſie von den Patriarchen, den Propheten und den Apoſteln unterſchieden wird, (denn es heißt nicht etwa καὶ πᾶσα ἡ ἐκκλησία,) natürlich nicht von der innerlichen Gemeinſchaft der Gläubigen als ſolcher verſtanden werden; denn zu dieſer gehörten ja doch wohl die voraufgenannten auch? In Anſehung der Apoſtel wenigſtens kann gegen die Gültigkeit dieſes Schluſſes gewiß keine auch nur ſcheinbare Exception eingewendet werden. Wenn man nun aber bei dem fraglichen Ausdruck an die äußere Gemeinſchaft der Gläubigen denken muß, ſo iſt es unmittelbar klar, daß er in dieſem Zuſammenhange unmöglich von einer einzelnen Chriſtengemeinde verſtanden werden kann, ſondern nur von der chriſtlichen Kirche im compleren oder eigentlichen Sinne.

47) Ad Smyrn. c. 8. p. 36: Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Ueber dieſe Stelle ſelbſt weiter unten.

ſtiſches Zeichen des Daſeins der eigentlich ſo zu nennenden katholiſchen Kirche. 48)

Demnach könnten wir jedenfalls ſo viel als gewiß annehmen, daß zwiſchen die Jahre 70 und 100 die Gründung einer wirklichen chriſtlichen Kirche fällt. Daß ſie grade bald nach dem Jahre 70 ſtattgehabt, das liegt freilich hierin noch nicht mit; allein es wird doch aus guten Gründen mehr als blos wahrſcheinlich. Zuerſt nämlich findet ſich zwiſchen den angegebenen Jahren kein wirklich epochemachender Zeitpunkt mehr, überhaupt kein Ereigniß, von dem es glaublich ſcheinen könnte, daß es zur Gründung einer chriſtlichen Kirche die Veranlaſſung gegeben habe. Gewiß aber iſt es doch viel wahrſcheinlicher, daß dieſe auf eine beſtimmte Veranlaſſung hin erfolgte als ſo ganz, wie der triviale Ausdruck iſt, aus heiler Haut. Sodann — und dieß iſt die Hauptſache, — müſſen wir den kirchlichen Zuſtand, wie er uns um den Anfang des zweiten Jahrhunderts herum, namentlich in den Briefen des Römiſchen Clemens, des Ignatius und des Polykarpus, vorliegt, durchaus als einen ſolchen anerkennen, der ſchon längere Zeit hindurch beſtanden hat; denn er iſt ein bereits wohlgeordneter, und zwar dieß in einem ſehr weiten Umfange. Dazu kommt ferner, daß wir in den ſpäteſten Büchern unſers neuteſtamentlichen Kanons, alſo gar nicht lange nach dem Jahr 70, ſchon auf einzelne Spuren ſolcher Inſtitutionen ſtoßen, die erſt eine Folge der Stiftung der Kirche waren (ſ. unten). Endlich leitet auf die Annahme, daß die Zerſtörung Jeruſalems wirklich die beſtimmte

---

48) Dieſes Kriterium hebt auch J. E. C. Schmidt ganz beſonders hervor in ſeiner Abhandlung: „Verſuch über die Entſtehung der katholiſchen Kirche" in ſeiner Biblioth. f. Kritik und Exegeſe des N. T. u. älteſte Chriſtengeſchichte, B. II, St. 1, S. 1—35. S. beſonders S. 2—6.

Veranlaſſung zur Gründung einer chriſtlichen Kirche gegeben habe, auch eine von dem Euſebius (K. G. III. 11. p. 105. ſ. unten) aufbehaltene alte Nachricht, von der wir bald in einem andern Zuſammenhange werden zu reden haben.

§ 40.

Dürfen wir hiernach mit gutem Fug in die nächſte Zeit nach der Zerſtörung Jeruſalems die Gründung einer chriſtlichen Kirche ſetzen, ſo erhebt ſich ſofort die Frage: wie erfolgte dieſelbe? Dieſe Frage zerlegt ſich aber ſelbſt wieder in die beiden andern: von wem wurden die Anſtalten zur Errichtung einer chriſtlichen Kirche getroffen? und: welches waren dieſe Anſtalten ſelbſt?

Auf die erſtere Frage wird man gewiß ſchon a priori geneigt ſein zu antworten, die Anſtalten zur Stiftung einer eigentlichen chriſtlichen Kirche ſeien vor allen andern von denjenigen unter den Apoſteln ausgegangen, welche damals das Zeitliche noch nicht geſegnet hatten; denn ihnen vor allen lag ein ſolches Geſchäft ob. Ja dieſe Annahme wird deshalb faſt unumgänglich, weil es nur unter der Vorausſetzung, daß die neuen Anordnungen von Apoſteln ausgingen und unter dem Schutze apoſtoliſcher Auctorität ins Leben traten, begreiflich wird, wie ſie ſich ſo ſchnell in der Chriſtenheit allgemein geltend machen konnten als dieß thatſächlich geſchehen iſt.

Von einigen der Apoſtel wiſſen wir es ja gewiß, daß ſie damals noch lebten. Am allervielfältigſten iſt es uns von dem Johannes bezeugt, der in dieſer ſpäteren Epoche ſeines langen Lebens Kleinaſien zum Schauplatz ſeiner unmittelbaren Wirkſamkeit nahm, und ſeinen Wohnſitz zu Epheſus

aufſchlug [49]), gewiß durch die damals grade in jener Gegend wegen des dort beſonders erfolgreichen Treibens der Häretiker vorzugsweiſe ſchwierigen Verhältniſſe des Chriſtenthums dazu beiſtimmt. Sodann ſteht das Gleiche von dem Apoſtel **Philippus** feſt, der ſich in der letzteren Periode ſeines Lebens zu Hierapolis in Phrygien aufhielt, wo er auch geſtorben iſt [50]). Endlich ſcheint auch **Andreas** jetzt noch gelebt zu haben, und zwar ebenfalls in Kleinaſien, gleichzeitig mit dem Johannes [51]).

Dieſe Apoſtel kämen nun hier vornämlich in Betracht, am meiſten aber von ihnen Johannes, der nach dem Tode des Petrus, des Paulus und des Jakobus des Bruders des Herrn an die Spitze der noch übrigen Apoſtel getreten zu ſein [52]), und fortan den eigentlichen Mittelpunkt der chriſtlichen Gemeinſchaft, wenigſtens im Morgenlande, gebildet zu haben ſcheint. Er eigentlich ſcheint dem durch die Stiftung der Kirche herbeigeführten neuen Zuſtande der Chriſtenheit ſeine Conſiſtenz gegeben zu haben, wie auf der einen Seite in Anſehung der dogmatiſchen Auffaſſung des Chriſtenthums, (denn er gründete zuerſt eine **ſelbſtändige** chriſtliche theo-

---

49) S. **Credner**, Einl. in d. N. T., I. S. 215 ff.

50) S. **Papias** bei **Euſeb.**, K. G. III. 39. p. 136. und **Polykrates von Ephesus**, **ebendaſ.** III. 31. p. 125. sq. und V. 24. p. 243.

51) S. das Fragmentum incerti auctoris bei **Muratori**, Antiqq. Italicae med. aevi, T. III. p. 854. Vgl. **Credner**, a. a. O. I. 659. 734.

52) Darauf will vielleicht **Polycrates** von **Epheſus** mit der wunderlichen Bezeichnung hindeuten, die er an dem oben Anm. 50 angegebenen Orte dem Johannes beilegt: *ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς*. Ein volleres Licht erhält dieſe Phraſe jedoch erſt aus einem andern Geſichtspunkte, auf den wir im **vierten** Buche werden zu ſprechen kommen.

logiſche Schule, und legte das erſte Fundament zu einer ſelbſtändigen chriſtlichen Speculation, zu einer eigenthümlich chriſtlichen und darum rechtgläubigen Gnoſis,) ſo auf der andern Seite auch in Anſehung der kirchlichen Verfaſſung. Daraus erklärt es ſich denn auch, ein Mal warum man in der alten Kirche den Urſprung des Episkopats grade auf den Johannes zurückdatirte, (ſ. unten) und fürs Andre, weshalb, ſoweit unſre hiſtoriſchen Quellen uns Auskunft geben, der Episkopat grade zuerſt in Kleinaſien mit vollem Selbſtbewußtſein und in männlicher Kräftigkeit auftritt. Alles weiſt darauf hin, daß damals Kleinaſien der eigentliche Heerd der Lebensbewegungen in der chriſtlichen Gemeinſchaft war, und daß dort um dieſe Zeit eine weitgreifende Entwickelung in den Gang gebracht und geleitet wurde. Unter dieſer Vorausſetzung hat es auch — was ſonſt immer auffallen muß, — nichts befremdliches, ſondern erſcheint vielmehr als höchſt natürlich, daß die wenigen noch übrigen Apoſtel örtlich ſo nahe bei einander bleiben, ja von jetzt an, wie es wenigſtens den Anſchein hat, feſte Wohnorte nehmen. Dieſe ihre Fixirung und das unverkennbare Zurücktreten ihrer eigentlich apoſtoliſchen Wirkſamkeit (wofür ſchon die außerordentliche Spärlichkeit der Nachrichten über ſie aus dieſer ſpäteren Periode ein hinreichender Beweis iſt,) motivirt ſich überhaupt ganz befriedigend bei der Annahme einer in dieſem Zeitpunkt von ihnen ausgegangenen Stiftung einer Kirche, in deren Hände ſie ihre apoſtoliſchen Functionen, ſofern ſie die allgemeine äußere Leitung der Chriſtenheit betrafen, niederlegten, (ſ. unten) und neben der ſie ſelbſt ſich hinfort in den Hintergrund zurückzogen. Und wohl nur bei dieſer Annahme; denn die Berückſichtigung des höheren Alters der obengedachten Apoſtel in der Zeit nach

dem Jahre 70 klärt für ſich allein jene Erſcheinung ſchwerlich genügend auf.

Sind denn nun aber gar keine beſtimmten Data auf uns gekommen, welche ausdrücklich bezeugen, daß die in dieſem Zeitpunkt noch lebenden Apoſtel wirklich Veranſtaltungen zur Organiſation einer chriſtlichen Kirche getroffen haben? Gänzlich fehlt es in der That an ſolchen Daten nicht; und wenn den Spuren dieſer Art, die ſich nachweiſen laſſen, auch allerdings eigentliche, ſtringente Evidenz abgeht, ſo verdienen ſie doch wenigſtens unſre ernſte Aufmerkſamkeit.

Von dieſen Daten führt eine alte Sage uns noch jenſeits des Jahrs 70 zurück, und deutet auf Vorbereitungen zur Gründung einer eigentlichen Kirche hin, die der Kataſtrophe, welche hier entſcheidend wurde, ſchon voraufgegangen zu ſein ſcheinen. Der erſte vorbereitende Schritt, der gethan ſein mußte bevor zur wirklichen Grundlegung der Kirche Hand an's Werk gelegt werden konnte, war nämlich die gegenſeitige Annäherung und wo möglich Vereinigung der beiden großen Partheien der Petriner und der Pauliner. Daß eine ſolche von Seiten der beiden Apoſtel Petrus und Paulus ſelbſt (deren Verhältniß zu einander keineswegs ein geſpanntes war, wie das ihrer beiderſeitigen Partheien,) im Jahre 67 oder 68 bei ihrem gemeinſamen Aufenthalte zu Rom [53]) vor ihrem Märtyrertode eingeleitet worden ſei, dieß

[53]) Die Anweſenheit des Petrus zu Rom und ſein dortiger Märtyrertod darf nämlich auch nach dem ſcharfſinnigen Verſuch Baur's („Die Chriſtusparthei in der korinthiſchen Gemeinde, der Gegenſatz des petriniſchen und pauliniſchen Chriſtenthums in der älteſten Kirche, der Apoſtel Petrus in Rom," in der Tübinger Theol. Zeitſchr., 1831, H. 4, S. 136—206, und „Ueber Zweck und Veranlaſſung des Römerbriefs," ebendaſ., 1836, H. 3, S. 163—178), dieſelbe als blos der Sage angehörig darzuſtellen, welchem ſich auch Mayerhoff (Einl. in die petrin. Schriften, S. 73—95) angeſchloſſen hat, immer

ſcheint nun eben jene alte in der Praedicatio Pauli,[54]) einer, wenn Credner[55]) Recht hat, wenigſtens in den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinaufreichenden Schrift, auf uns gekommene Sage zu bezeugen. Sie will nämlich wiſſen, daß Paulus zu Rom, kurz vor ſeinem Tode, bei jenem Zuſammentreffen mit dem Petrus dieſem ſeine Lehre zur Prüfung vorgelegt, und von ihm eine Erklärung ſeiner Billigung derſelben erhalten habe. Dieſe Sage ließe ſich vielleicht noch durch die Bemerkung unterſtützen, daß doch einerſeits eine Reiſe des Petrus nach Rom unter den damaligen Umſtänden wirklich nur dann begreiflich erſcheint, wenn ſie durch einen ganz beſtimmten und durch eine in's Große und Ganze gehende Beziehung wichtigen Zweck motivirt wurde, andrerſeits aber die damaligen äußeren Verhält-

noch als eine geſchichtlich feſtſtehende Thatſache betrachtet werden, zumal nachdem Credner ſie ſo glücklich vertheidigt hat in ſeiner Einleit. in d. N. T., I. S. 628—630 vgl. S. 318 ff. und beſonders in ſeiner Recſ. der gedachten Mayerhoff'ſchen Schrift in der Hall. A. L. Z., 1836, Juli, N. 124, S. 370—375. Vgl. auch Bleek in den Theoll. Stud. u. Krit. 1836, H. 4, S. 1061 ff.

54) In dem, wahrſcheinlich dem nordafrikaniſchen Mönch Urſinus (aus dem Ende des vierten Jahrhunderts) zugehörigen, Liber de Rebaptismate, das ſich unter den Werken Cyprians befindet, heißt es p. 365. sq. ed. Baluzii: Est autem adulterini huius, immo internecini baptismatis si quis alius auctor tum etiam quidam ab eisdem ipsis haereticis propter hunc eundem errorem (was übrigens gewiß eine große Täuſchung des Verfaſſers iſt,) confictus liber, qui inscribitur Pauli (ſo iſt nämlich mit der Handſchr. zu leſen, nicht Petri. S. Balüze z. d. St. p. 608.) Praedicatio. In quo libro — — invenies — — — post tanta tempora Petrum et Paulum, post conlationem Evangelii in Ierusalem et mutuam cogitationem et altercationem et rerum agendarum dispositionem, postremo in Urbe quasi tunc primum invicem sibi esse cognitos. Vgl. Credner, Beitr. I. S. 360 ff. 370, Einl. in d. N. T., I. 319. 628. 629.

55) Beitr., I. S. 362. 364 ff. Vgl. Einl. in d. N. T., I. S. 319 f. 629.

niſſe der Chriſtenheit ihre beſonders einflußreichen Führer ſehr natürlich zu einem Zuſammenwirken nach einem beſtimmt verabredeten gemeinſamen Plane und Grundſatz auffordern mußten. Dürfte man zuverſichtlich mit Credner,[56]) vornämlich auf das Verwandtſchaftsverhältniß des erſten petriniſchen Briefes zu dem Briefe an die Epheſer geſtützt, annehmen, daß die Abſicht des Petrus bei jenem Briefe vorzugsweiſe dahin gehe, ſeinen judaiſtiſchen Leſern die ihn von dem Paulus trennenden Differenzen, ohne ſie übrigens zu verhehlen, in einem gemilderten Lichte erſcheinen zu laſſen, hauptſächlich mittelſt der Hervorhebung ſeiner innig nahen Berührung mit dem Heidenapoſtel in den praktiſchen Punkten: ſo hätte man darin ein neues jener Sage günſtiges Moment.[57])

Dagegen gehört nun näher hierher eine andre alte Nachricht, die Euſebius (K. G. III. 11 p. 105) aufbehalten hat, die Erzählung von einem Convent, den bald nach der Zerſtörung Jeruſalems die ſie noch überlebenden von den Apoſteln und den ſonſtigen unmittelbaren Schülern des Erlöſers gehalten. Wo? das wird nicht angegeben; höchſt wahrſcheinlich aber der Meinung der Sage nach in Jeruſalem ſelbſt oder doch wenigſtens in Paläſtina.[58]) Euſebius

---

56) Einl. in d. N. T., I. S. 640—643. Vgl. Baur, Die Chriſtusparthei u. ſ. w., a. a. O., S. 205.

57) Beachtung verdient hierbei auch folgende Bemerkung Credner's (Einl. in d. N. T., I. S. 625): „Petrus war grade durch ſeine Eigenthümlichkeit, die ihn in die Mitte zwiſchen Jakobus, den Bruder des Herrn, und zwiſchen Paulus ſtellte, vor allen andern befähigt, Juden für den Glauben an Chriſtus in ſolcher Weiſe zu gewinnen, daß dadurch eine Vereinigung mit der pauliniſchen und johanneiſchen Auffaſſung des Chriſtenthums vorbereitet und vermittelt würde."

58) Dieß iſt die natürlichſte Annahme, weil die Verſammlung ſich mit der Wahl eines Biſchofs für die jeruſalemiſche Gemeinde beſchäf-

mag ſelbſt reden: *Μετὰ τὴν Ἰακώβου μαρτυρίαν καὶ τὴν αὐτίκα γενομένην ἅλωσιν τῆς Ἱερουσαλὴμ, λόγος κατέχει, τῶν Ἀποστόλων καὶ τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν τοὺς εἰσέτι τῷ βίῳ λειπομένους ἐπὶ ταὐτὸ πανταχόθεν συνελθεῖν, ἅμα τοῖς πρὸς γένους κατὰ σάρκα τοῦ Κυρίου· πλείους γὰρ καὶ τούτων περιῆσαν εἰσέτι τότε τῷ βίῳ· βουλήν τε ὁμοῦ τοὺς πάντας περὶ τοῦ τίνα χρὴ τῆς Ἰακώβου διαδοχῆς ἐπικρίναι ἄξιον ποιήσασθαι· καὶ δὴ ἀπὸ μιᾶς γνώμης τοὺς πάντας Συμεῶνα τὸν τοῦ Κλωπᾶ, οὗ καὶ ἡ τοῦ εὐαγγελίου μνημονεύει γραφὴ, τοῦ τῆς αὐτόθι παροικίας θρόνου ἄξιον εἶναι δοκιμάσαι, ἀνεψιὸν, ὥς γε φασὶ, γεγονότα τοῦ σωτῆρος. Τὸν γὰρ Κλωπᾶν ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσὴφ ὑπάρχειν, Ἡγήσιππος ἱστορεῖ.* Wäre nun dieſe von dem Euſebius berichtete Sage glaubhaft, ſo würde es gewiß ſehr nahe liegen, einem ſolchen Convent der Apoſtel und der apoſtoliſchen Männer einen noch weiter gehenden Zweck zuzuſchreiben neben demjenigen, welchen Euſebius ihm beimißt, keineswegs aber etwa als den ausſchließlichen oder überhaupt auch nur ausdrücklich als den eigentlichen. Und ſicher wäre, wenn man ſich dieß erlaubt, dann die natürlichſte Annahme die, der eigentliche Zweck der Verſammlung ſei geweſen, in Beziehung auf die nunmehr durch die äußeren Umſtände unaufſchiebbares Bedürfniß gewordene Gründung einer Kirche und Einführung einer Kirchenverfaſſung Maaßregeln zu berathen und Veranſtaltungen zu treffen. Dieß würde unter der obigen Vorausſetzung deshalb um ſo wahrſcheinlicher ſein, weil dieſer Convent ausdrücklich auch einen Biſchof beſtellt haben ſoll, und zwar grade denjenigen Mann, den man mit großer Wahrſcheinlichkeit

---

tigte. Auch die Anweſenheit der noch lebenden unmittelbaren Schüler des Herrn führt zu derſelben Vorausſetzung; denn dieſe waren ja doch wohl der ganz unverhältnißmäßigen Mehrzahl nach Paläſtinenſer.

für den erſten eigentlich ſo zu nennenden Biſchof von Jeruſalem hält, 59) — weil er mithin grade den Schritt gethan haben ſoll, durch den eben, wie wir weiter unten ſehen werden, eine chriſtliche Kirche und Kirchenverfaſſung zuſtan- bekam. Es wäre dann ganz in der Ordnung geweſen, daß man mit der Einſetzung eines Biſchofs für die jeruſalemiſche Gemeinde begann; denn unſtreitig war es höchſt angemeſſen, daß auch die Stiftung der Kirche, eben ſo wie die der chriſtlichen Gemeinden, von Jeruſalem ausging. Dieß angenommen, läge dann auch die Vermuthung nahe, daß der Apoſtel Johannes ſich infolge einer auf dieſem Convent getroffenen Verabredung nach Kleinaſien überſiedelt habe, ſo daß dann des Origenes 60) Aeußerung: Ἰωάννης τὴν Ἀσίαν εἴληχεν, buchſtäbliche Wahrheit ſein würde. Die Zeit der Transmigration des Johannes nach jener Gegend trifft nämlich auffallend genug mit dem angeblichen apoſtoliſchen Convent zuſammen; denn erſt nach der Abfaſſung der Apokalypſe, d. h. erſt nach dem Jahr 69, kann er dorthingekommen ſein. 61) Aber dieß alles beruht auf der Vorausſetzung der Glaubwürdigkeit unſrer Sage, und dieſe ſteht in dem übelſten Ruf, 62) ſo wenig es ſich auch abſehen läßt, was in ihr an und für ſich betrachtet, ſelbſt wenn völlig abſtrahirt

---

59) S. oben S. 272 ff.

60) Bei Euſeb., K. G., III. 1. p. 87.

61) S. Credner, Einl. in d. N. T., I. S. 215.

62) Dieſer üble Ruf iſt zum großen Theil mit daher veranlaßt worden, daß man in früherer Zeit aus unſerm Convent eine Kirchenverſammlung hat machen wollen. Auf dieſen Namen kann er freilich gar keinen Anſpruch machen. Dieß iſt eigentlich auch der einzige Grund, weßhalb Walch (Entwurf einer vollſt. Hiſtorie der Kirchenverſammlungen. Lpz. 1759, S. 75) ihn in die Kategorie der erdichteten Sagen ſtellt.

wird von dem hiſtoriſchen Zuſammenhang, in welchen wir ſie hier einzureihen verſuchen, Unglaubliches, Mährchenhaftes, ja auch nur Unwahrſcheinliches liegen könnte. Freilich aber gibt das unſerm Berichte noch keine Zuverläſſigkeit, daß er an ſich ganz plauſibel klingt, ſondern es kommt hier alles auf die Quelle an, aus welcher er abgefloſſen iſt, und auf die Auctorität, welche dieſe für ſich anſprechen darf. Indeſſen grade in dieſer Beziehung ſtellen ſich bei einer ſchärferen Anſicht deſſelben die Conjuncturen nichts weniger als für ihn ungünſtig. Euſebius führt denſelben zwar mit einem ſimplen λόγος κατέχει ein; allein dieſe Formel, deren er ſich ſo ſehr häufig bedient, darf durchaus nicht etwa ein nachtheiliges Vorurtheil wider die durch ſie introducirte Erzählung erwecken; denn ſie bedeutet bei ihm, was niemand in Abrede ſtellen wird, der ſeine hiſtoriſchen Arbeiten geleſen hat, keineswegs eine unbeſtimmte und unverbürgte Sage, ſondern nur überhaupt eine Notiz, die ſich in der Erinnerung der Chriſtenheit forterhalten hat, ohne alle Rückſicht auf ihre Zuverläſſigkeit oder Unzuverläſſigkeit, ſo daß dabei ihre Zurückführbarkeit auf ein wohlbeglaubigtes urkundliches Fundament gar nicht etwa ausgeſchloſſen wird. Dazu kommt aber noch, und das iſt die Hauptſache, daß wir in unſerm beſondern Falle mit höchſter Wahrſcheinlichkeit die Quelle angeben können, aus welcher er den mitgetheilten λόγος ſchöpfte. Sie iſt ſo gut wie gewiß Hegeſippus. Schon der Schluß unſrer Stelle ſelbſt müßte uns auf dieſe Vermuthung leiten; das Hauptmoment iſt aber, daß Euſebius alles, was er überhaupt von dem Symeon und den übrigen noch in der ſpäteren Zeit lebenden leiblichen Verwandten des Heilands zu ſagen weis, namentlich auch den Märtyrertod des Symeon, ausdrücklich als aus dem Hegeſippus entnommen und zum großen Theil auch mit den

eigenen Worten deſſelben erzählt. S. K. G. III. 19 und 20, p. 109 sq. und cp. 32. p. 126 sqq. C. IV. 22. p. 182 sq. Dabei iſt nun noch beſonders zu beachten, daß unſer Verfaſſer in der Stelle III. 19. p. 109 gleichfalls mit der Formel παλαιὸς κατέχει λόγος anhebt, hierauf aber das unter dieſer Kategorie einer „alten Sage" referirte ausdrücklich näher als einen Bericht des Hegeſippus bezeichnet; denn nachdem er die Sache ſelbſt ſummariſch zuſammengefaßt mit ſeinen eignen Worten vorgetragen hat, fährt er unmittelbar ſo fort: Ταῦτα δὲ δηλοῖ κατὰ λέξιν ὧδέπως λέγων ὁ Ἡγήσιππος, und läßt nun das bereits erzählte noch ein Mal in extenso folgen, mit den eignen Worten des Hegeſippus. Endlich aber haben wir auch in unſrer Stelle ſelbſt noch ein untrügliches Kennzeichen davon, daß Euſebius den λόγος von dem Apoſtelconvent nicht aus ſeinen eignen Mitteln erzählt, ſondern aus einem andern Schriftſteller entlehnt hat, ſogar bis auf die Worte. Euſebius weicht nämlich in ſeiner Erzählung von ſeiner eignen Chronologie ab. Aus ſeiner Chronik wiſſen wir, daß er für ſeine eigne Perſon den Tod des Jakobus in das 7te Regierungsjahr des Nero oder in das Jahr 63 ſetzt;[63] hier aber datirt er ihn ſpäteſtens in das Jahr 69 (μετὰ τὴν Ἰακώβου μαρτυρίαν καὶ τὴν αὐτίκα γενομένην ἅλωσιν τῆς Ἱερουσαλήμ). Es iſt alſo ein andrer, mit deſſen Vorſtellungen er hier redet. Wer iſt aber dieſer andre? d. h. wer befolgt jene von der euſebianiſchen abweichende Chronologie? Hegeſippus,[64] wie wir ſchon wiſſen, und kein andrer. Mit höchſter Wahrſcheinlichkeit iſt alſo Hegeſipp der alte Logograph, dem wir die Kunde von dem apoſtoliſchen Convent nach der Zerſtörung Jeruſalems ver-

63) S. oben S. 273 f. Anm. 155.

64) Bei Euſeb., K. G. II. 23. p. 80. S. oben S. 273 f.

danken. Iſt aber Hegeſippus ihre Quelle, ſo werden wir ſie wohl nicht mehr eine bloße Sage nennen dürfen, und die eben auf ſie gebauten Folgerungen gewinnen nunmehr eine ſolide Baſis.

Gehen wir denn zu einem dritten Datum über, das, wenn es gleich in ſich ſelbſt dunkel iſt, wenigſtens in keinem Falle als mit dem ſagenhaften Character behaftet beiſeite geſchoben werden kann. Es findet ſich in einer viel zu wenig beachteten merkwürdigen Stelle des Irenäus.[65])

---

65) Wir gehen nämlich von der Vorausſetzung der Echtheit der von Pfaff herausgegebenen (zuerſt mit kurzen Noten in dem Giornale de' Letterati d' Italia. Tomo XVI, Venez. 1713, p. 226—245, und von Neuem mit einer äußerſt gelehrten Ausſtattung unter dem Titel: S. Irenaei Fragmenta Anecdota etc. Hagae Comit, 1715, in 8) Fragmente des Irenäus aus, ungeachtet die unter den Theologen herrſchende Meinung die gradezu entgegengeſetzte ſein muß; denn nur daraus läßt ſich die große Vernachläſſigung dieſer intereſſanten Reliquien erklären. Möchte dieſer Verdacht der Unechtheit nur auf gründlichen kritiſchen Unterſuchungen beruhen! Leider kann man dieß aber gar nicht ſagen; denn, ſo viel wir wiſſen, hat ſich nur, bald bei der Veröffentlichung dieſer Fragmente, Maffei auf eine kritiſche Analyſe derſelben eingelaſſen, in einer den erſten Abdruck derſelben begleitenden Lettera al P. Abbate D. Benedetto Bacchini, in dem vorhin angeführten Giornale de' Letterati d' Italia a. a. O., p. 245—251, und nach der Erſcheinung des Pfaffſchen Buchs in einem abermaligen Brief an Bacchini in demſelben Giornale, T. XXVI, Venez. 1716, p. 51—142. Die Zweifel Maffei's, dem eignen Geſtändniß des Herausgebers des angezogenen Journals (T. XVI. p. 227. T. XXVI. p. 51) zufolge zum Theil durch das katholiſch-kirchliche Intereſſe hervorgerufen, ſind aber gewiß nicht geeignet, unſern guten Glauben an die Authentie jener Bruchſtücke wankend zu machen, und dürften durch die Entgegnungen Pfaff's ſelbſt (auf die frühere Kritik in der Vorrede zu ſeinem Buch S. Irenaei Fragmenta Anecdota und in den darin den einzelnen Fragmenten beigegebenen Anmerkungen, auf die ſpätere in einer beſonderen Abhandlung: Dissertatio apologetica de Fragmentis Irenaei anecdotis deque oblatione et consecratione veterum eucharistica adversus Scipionem Maſſejum. Tubing. 1718. in 4.) bereits erledigt ſein. Maffei's Mißtrauen gründet ſich zunächſt auf die Quelle, aus welcher Pfaff unſre Fragmente eruirt hat. Er

Unter den von **Pfaff** herausgegebenen Fragmenten dieſes Kirchenvaters hebt nämlich das **zweite**, p. 25, folgendergeſtalt an: *Οἱ ταῖς δευτέραις τῶν Ἀποστόλων δια-*

---

hat ſie nämlich aus handſchriftlichen Sammlungen von Ausſprüchen der Kirchenväter entnommen, die ſich unter mancherlei Ueberſchriften (*πατερικὰ, παράδεισοι, γεροντικὰ, λειμωνάρια, διηγήσεις, πανδέκται, κλίμακες, λαυσαϊκὰ*, Catenae etc.) auf der Königl. Bibliothek zu Turin finden. Auf die Treue ſolcher Sammlungen, meint nun Maffei, ſei kein Verlaß. Ein offenbar viel zu weitgreifendes Argument. Pfaff verſichert ausdrücklich, jene Handſchriften, ſo weit ſie ſich jetzt noch controlliren laſſen, ſtreng auf die Probe geſtellt, und ihre Citationen durchgängig als genau befunden zu haben. Sodann nimmt der Kritiker daran Anſtoß, daß das erſte Fragment mit ſo vielen neuteſtamentlichen Stellen und Phraſen, namentlich pauliniſchen, durchflochten iſt. Indeß da Irenäus in dieſem Bruchſtück ex instituto grade damit beſchäftigt iſt, den Gnoſtikern gegenüber, den wahren, apoſtoliſchen Begriff der *γνῶσις* darzulegen: wie konnte er da zweckmäßiger verfahren, als daß er das N. T. ſelbſt reden ließ? Die Hauptbedenken erregt das zweite Fragment. Zunächſt wegen der im Anfange deſſelben gedachten *δεύτεραι διατάξεις τῶν ἀποστόλων*, die Maffei von unſern ſ. g. apoſtoliſchen Conſtitutionen glaubt verſtehen zu müſſen. In dieſem Falle wäre die Echtheit des betreffenden Fragments freilich unrettbar verloren; denn unſre apoſtoliſchen Conſtitutionen ſind jünger als Irenäus, darüber iſt heute nur Eine Stimme. Wenn aber eine andre Auslegung jenes Ausdrucks auch ſchon an ſich betrachtet den Vorzug verdient, ſo fällt dieſer Anklagepunkt ganz hinweg. Dieſe andre Auslegung werden wir im Text entwickeln. Weiter fällt es in demſelben zweiten Fragment Maffei'n auf, daß Brod und Wein im Abendmahle *τὰ ἀντίτυπα* genannt werden, da dieſe Bezeichnung den älteſten Kirchenſchriftſtellern fremd ſei. Doch wenn ſich auch dieß letztere ſo verhielte, ſo würde daraus noch gar keine Folgerung zum Nachtheil des hier von der Kritik in Anſpruch genommenen Stücks entſtehen, da doch jedenfalls die durch jenen Terminus ausgedrückte Vorſtellung als den älteſten Kirchenvätern und namentlich dem Irenäus ganz geläufig anerkannt werden muß. Aber der ſuſpecte Ausdruck findet ſich ja auch in einer dem Irenäus gar nicht ſehr fern liegenden Zeit vor; wir leſen ihn ja bereits in den älteren Büchern der apoſtoliſchen Conſtitutionen. (L. V. cp. 14. p. 320, wo die Apoſtel, indem ſie die Einſetzung des Abendmahls durch den Herrn referiren, ſich ſo ausdrücken: *Παραδοὺς δὲ ἡμῖν τὰ ἀντίτυπα μυστήρια τοῦ τιμίου σώματος αὐτοῦ καὶ αἵματος*, κ. τ. λ. Ferner L. VI. cp. 30. p. 361: *Καὶ τὴν ἀντίτυ-*

τάξεσι παρηκολουθηκότες ἴσασι, τὸν Κύριον νέαν προσφορὰν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ καθεστηκέναι, κατὰ τὸ Μαλαχίου τοῦ προφήτου κ. τ. λ. Hier ſpricht Irenäus auf eine für

---

που τοῦ βασιλείου σώματος Χριστοῦ δεκτὴν εὐχαριστίαν προσφέρετε ἔν τε ταῖς ἐκκλησίαις ὑμῶν καὶ ἐν τοῖς κοιμητηρίοις. Endlich L. VII. cp. 25, p. 373, wo es, und noch dazu in einem Euchariſtiegebete, heißt: *Ἔτι εὐχαριστοῦμεν, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τοῦ τιμίου αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκχυθέντος ὑπὲρ ἡμῶν, καὶ τοῦ τιμίου σώματος· οὗ καὶ ἀντίτυπα ταῦτα ἐπιτελοῦμεν, αὐτοῦ διαταξαμένου ἡμῖν, καταγγέλλειν τὸν αὐτοῦ θάνατον.*) Dazu kommt in demſelben Fragment noch ein dritter Stein des Anſtoßes, daß ihm zufolge die Conſecration der Elemente der Euchariſtie durch eine *ἐπίκλησις τοῦ πνεύματος ἁγίου* ſtatthat. Allein ſo ungelegen dieſes Datum dem römiſch-katholiſchen Dogmatiker kommen mag, eben ſo gewiß wird es doch jeder, der die Geſchichte des chriſtlichen Cultus in dieſer früheſten Zeit genau aus den Quellen erforſcht hat, im ſchönſten Einklange mit dem finden, was wir ſonſt von der älteſten Weiſe der Conſecration des Abendmahls wiſſen, insbeſondre aus dem Irenäus ſelbſt und Juſtin dem Märtyrer. Endlich ſtößt ſich Maffei auch noch an das dritte Fragment. Dieſes kleine Stück, welches wahrſcheinlich dem Briefe des Irenäus *περὶ σχίσματος* gegen den Blaſtus entnommen iſt, oder auch deſſen Buch *περὶ τοῦ πάσχατος*, und ſich unbedenklich auf die zur Zeit dieſes Kirchenlehrers zwiſchen den kleinaſiatiſchen Gemeinden und der römiſchen über die Oſterfeier geführten Streitigkeiten bezieht, tadelt in echt apoſtoliſchem Geiſte die Chriſten deshalb, daß ſie um äußerer Dinge wie Feſte und Faſten willen die Liebe fallen ließen und in Spaltungen auseinander gingen. Dem Katholiken kann dieß freilich nicht zuſagen; daher iſt's kein Wunder, daß Maffei in dieſem Bruchſtück einen novatianiſchen Geiſt zu ſpüren meint. Uns aber wird eine ſolche Aeußerung gewiß nicht irre machen, die grade mit den Grundſätzen des Irenäus und ſeiner Handlungsweiſe, wie wir ſie von anderweither kennen, in ſo ſchönem Einklange ſteht. Dieß ſind die Zweifelsgründe Maffei's. Eine ernſtlichere Bedenklichkeit kann von einer andern Seite her veranlaßt werden, auf welche Bleek (Einl. in den Br. an die Hebr., S. 118 f.) hingewieſen hat. In dem zweiten Fragment, p. 26, ſcheint nämlich die Stelle Hebr. 13, 15 als eine pauliniſche Sentenz angeführt zu werden. Nun erfahren wir aber aus einer Ausſage des Stephanus Gobarus, eines tritheiſtiſchen Schriftſtellers des ſechſten Jahrhunderts, bei dem Photius (Biblioth., Cod. 232, p. 903. ed. Schott.: *Ὅτι Ἱππόλυτος καὶ Εἰρηναῖος τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν Παύλου οὐκ ἐκείνου εἶναί φασι.*), daß Irenäus den Brief an die Hebräer für nicht pauliniſch erklärt habe; und dieſe Ausſage des

uns gewiß ſehr auffällige Weiſe von *δευτέραις διατάξεσι τῶν Ἀποστόλων*. Was haben wir uns unter dieſen vorzuſtellen? Die Auslegung jenes Ausdrucks wird allerdings

---

Gobarus gewinnt dadurch noch an Glaubwürdigkeit, daß hinſichtlich des Hippolytus, von welchem jener Schriftſteller zugleich daſſelbe berichtet, **Photius** ſelbſt (Cod. 121, p. 302: *Λέγει* [Hippolytus in ſeinem Büchlein *κατὰ αἱρέσεων*] *δὲ ἄλλα τέ τινα τῆς ἀκριβείας λειπόμενα, καὶ ὅτι ἡ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴ οὐκ ἔστι τοῦ Ἀποστόλου Παύλου.*) das Nämliche referirt. Und ſo gewinnt es denn den Anſchein, daß wenigſtens das zweite unter den Pfaff'ſchen Fragmenten, alſo grade dasjenige, auf welches es uns hier ankommt, nicht von dem Irenäus herrühren könne. Indeſſen ſelbſt ohne noch unſre Stelle näher darauf anzuſehen, ob ſie die Worte Hebr. 13, 15 wirklich **unzweideutig** als pauliniſche allegire, muß es uns doch ſehr zweifelhaft werden, ob der Behauptung des Gobarus in Anſehung des Irenäus, dieſelbe im buchſtäblichen Sinne genommen, zu trauen iſt. **Euſebius** nämlich hat gleichfalls die Anſicht des Irenäus von dem Briefe an die Hebräer zu ermitteln geſucht; ſein Reſultat iſt aber kein ſo poſitives. Daß Irenäus dieſen Brief in ſeinem großen Werk wider die Häreſien nicht benutzt, wenigſtens nicht auf wirklich unzweideutige Weiſe, das ſcheint auch ihm aufgefallen zu ſeyn; er fand aber dafür in einer andern Schrift deſſelben, in ſeinem Büchlein *διαλέξεις διάφοροι*, Anführungen jener neuteſtamentlichen Schrift, übrigens, wie es ſeinen Worten nach den Schein hat, ohne namentliche Nennung derſelben. (K. G. V. 26. p. 250. Indem Euſebius die ihm bekannten Schriften des Irenäus aufzählt, ſchreibt er unter andern: *καὶ βιβλίον τι διαλέξεων διαφόρων* [wahrſcheinlich Homilien], *ἐν ᾧ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς καὶ τῆς λεγομένης σοφίας Σαλομῶντος μνημονεύει, ῥητά τινα ἐξ αὐτῶν παραθέμενος.*) Daß Paulus von dem Irenäus als Verfaſſer derſelben bezeichnet werde, ſcheint Euſebius allerdings auch in dieſen *διαλέξεις* nicht gefunden zu haben. Dieß iſt nun alles, worauf die Angaben des Euſebius dieſen Punkt betreffend ſich beſchränken, und hieraus darf man wohl mit Sicherheit ſchließen, daß er bei dem Irenäus nirgends eine Aeußerung gefunden hatte, welche den Brief an die Hebräer dem Paulus **ausdrücklich** abſprach; denn ſicher würde er nicht verſäumt haben, dieß da hinzuzuſetzen, wo er es als beſonders bemerkenswerth hervorhebt, daß jener alte Kirchenlehrer wenigſtens in Einer ſeiner Schriften den in Rede ſtehenden Brief benutze. (Dieß fühlt auch **Bleek**, a. a. O., S. 116. f.) Man muß daher wohl ſehr geneigt werden zu bezweifeln, ob die Behauptung des Gobarus, ſo weit ſie den Irenäus anbelangt, wirklich auf einer expreſſen Erklärung dieſes

niemals zu völlig unantaſtbarer Evidenz gebracht werden können, da wir den Zuſammenhang der Stelle nicht kennen. Da die zu entziffernden Worte grade die erſten des ganzen

---

letzteren beruhe, und nicht etwa blos einen aus dem Verfahren deſſelben abſtrahirten Schluß ausſpreche. Ein ſolcher Schluß konnte ſich dem Gobarus leicht mit dem Schein großer Sicherheit darſtellen, wenn er auf der einen Seite den Irenäus ſelbſt den Brief an die Hebräer der Regel nach gar nicht benutzen, und in den wenigen Stellen, (Euſebius veranlaßt uns nicht ein Mal beſtimmt, an mehr als Eine zu denken,) wo er einige Worte deſſelben aufnimmt, nicht ausdrücklich als pauliniſch citiren ſah, und auf der andern Seite bei dem Schüler des Irenäus, dem Hippolytus, die beſtimmte Aeußerung las, Paulus ſei nicht der Verfaſſer jenes Sendſchreibens. Er ſelbſt macht ja in uns den Verdacht rege, daß ſein Urtheil ſich auf einen ſolchen Thatbeſtand gründe, indem er, was ſonſt in jeder Beziehung das Unnatürliche war, den Hippolytus dem Irenäus voranſtellt. Nach dieſer Abrechnung mit dem Gobarus würden die Data, welche er wirklich mit Sicherheit darbietet, mit den bei dem Euſebius vorliegenden vollkommen übereinſtimmen. Was ſich uns aus beiden ergäbe wäre, daß Irenäus den Brief an die Hebräer nur in ſeinen *διαλέξεις* benutzt, auch hier aber ohne ihn als pauliniſch zu bezeichnen. Nunmehr aber ſehen wir noch ein Mal auf die fragliche Stelle unſers Fragments zurück. Wird denn in ihr der Paſſus aus dem Briefe an die Hebräer in der That unzweideutig als pauliniſch aufgeführt? Wir wüßten dieß nicht zu behaupten. Irenäus ſpricht am Anfange des Bruchſtücks den Satz aus, *τὸν Κύριον νέαν* (d. h. wie das Folgende, p. 26, es erklärt, *οὐ κατὰ τον νόμον οὖσαν, ἀλλὰ κατὰ τὸ πνεῦμα,*) *προσφορὰν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ καθεστηκέναι.* Er bemerkt, dieß ſei nach (*κατὰ*) Maleach. 1, 11 geſchehen, wie auch Johannes in der Offenbarung (5, 8) ſage, die Rauchopfer ſeien die Gebete der Heiligen. In dieſer ſelben Periode fährt er nun nach dem johanneiſchen Citate folgendermaßen fort: (*ὥσπερ*) *καὶ ὁ Παῦλος παρακαλεῖ ἡμᾶς, παραστῆσαι τὰ σώματα ἡμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ Θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ἡμῶν·* (Röm. 12, 1) *καὶ πάλιν· ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως, τουτέστι καρπὸν χειλέων.* (Hebr. 13, 15.) Die beiden Schriftſtellen, welche hier an einander gereiht ſind, erſcheinen gewiß nicht ſo enge unter einander verſchlungen, daß man ſie als Citate aus Einem und demſelben Schriftſteller betrachten und zu dem *καὶ πάλιν* ein *ὁ Παῦλος παρακαλεῖ* ergänzen müßte. Vielmehr kann das *καὶ πάλιν* auch ganz wohl ſelbſtändig gefaßt und in dem Sinne von *καὶ πάλιν γέγραπται* oder *καὶ πάλιν λέγει ἡ γραφὴ* oder irgend einer verwandten Citationsfor-

Fragments ſind, ſo wäre eine Kenntniß der zunächſt voraufgehenden Perioden doppelt wichtig für uns; auch wäre es ja wohl möglich, daß in dem Vorhergehenden ſchon von

---

mel genommen werden. Thut man dieß letztere, ſo fällt der Vorwurf völlig hinweg, daß unſer Fragmentiſt den Brief an die Hebräer für pauliniſch halte. Man kann aber nicht nur ſo verfahren, ſondern man ſieht ſich auch dazu durch den Verfaſſer ſelbſt beſtimmt veranlaßt, der, wenn er beide Stellen dem Paulus hätte in den Mund legen wollen, wohl würde geſchrieben haben: *Καὶ ὁ Παῦλος παρακαλεῖ ἡμᾶς, παραστῆσαι κ. τ. λ. Καὶ πάλιν, ἀναφέρεσθαι θυσίαν αἰνέσεως κ. τ. λ.*, oder auch: *καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς λέγει· Ἀναφέρωμεν θυσίαν κ. τ. λ.* Ueberhaupt iſt die Verbindung der beiden Citate, wenn man ſie als Anführungen aus demſelbigen Schriftſteller anſieht, ziemlich loſe. Uns giebt die Ausdrucksweiſe unſers Schriftſtellers gradezu den Eindruck, als ſei er, indem er eine Sentenz aus der Epiſtel an die Hebräer anziehen wollen, in Verlegenheit geweſen, wie er ſie einführen ſolle, da er über den Verfaſſer des Briefs ſich völlig im Unklaren befand und gar keine poſitive und ihm gewiſſe Meinung hatte. Aber wie dem auch immer ſei, auf jeden Fall kann ein Schriftſteller, der den Brief an die Hebräer in der hier vorliegenden Weiſe citirt, gar wohl ihn für nicht pauliniſch gehalten, ja an einem andern Orte mit dürren Worten ausgeſprochen haben, daß er nicht von dem Paulus herrühre. Alſo ſelbſt bei der Vorausſetzung der ſtrengſten Richtigkeit der Angabe des Gobarus beſteht die Echtheit unſers Fragments. Natürlich braucht ſie noch weniger für unvereinbar mit der oben mitgetheilten Notiz bei dem Euſebius gehalten zu werden; wir möchten vielmehr die poſitiv entgegengeſetzte Behauptung wagen, die Bemerkung des Euſebius beziehe ſich beſtimmt grade auf den in unſerm Bruchſtück (das dann den *διαλέξεις διάφοροι* angehören würde,) enthaltenen Paſſus. Dieſer ſcheint uns nämlich in der That ganz ſo beſchaffen, daß Euſebius, ſofern er ausſchließlich oder doch hauptſächlich an dieſes Eine Datum gewieſen war, eben nicht mehr feſtſtellen konnte als die ſehr vage Wahrnehmung, daß Irenäus in Einer ſeiner Schriften auch den Brief an die Hebräer erwähne; er führe nämlich einige Worte aus demſelben an. Uns fällt es nothwendig auf, daß Euſebius es hierbei bewenden läßt, und darüber, ob Irenäus den Brief für pauliniſch oder für nicht pauliniſch gehalten habe, was doch das eigentlich wichtige war, ganz ſchweigt. Aber ein Mal vorausgeſetzt, daß unſer Paſſus das Hauptdatum war, welches ihm vorlag, konnte er ja wirklich über dieſen Punkt nichts berichten. Denn wenn gleich bei des Irenäus ſonſtiger Enthaltung von dem Gebrauch des Briefs

beſtimmten διατάξεις die Rede war, denen dann als den πρώταις die hier erwähnten δεύτεραι gegenüber ſtänden. Gleichwohl kann man ſich doch auch wie die Dinge jetzt lie-

---

an die Hebräer, welche dem Euſebius in der That aufgefallen zu ſein ſcheint, an ſich die Wahrſcheinlichkeit dafür ſprach, daß er ihn auch hier nicht als einen pauliniſchen aufführe, und in der Stelle ſelbſt gar keine Nöthigung zu der entgegengeſetzten Annahme lag: ſo war doch in ihr das Citat aus jenem Briefe mit einem ausdrücklich unter dem Namen des Paulus allegirten Spruch in eine ſo nahe Verbindung geſetzt, daß die Möglichkeit übrig blieb, der Schriftſteller habe daſſelbe beſtimmt und namentlich dem Paulus beilegen wollen; und Euſebius konnte nicht mit Sicherheit ſagen, Irenäus führe zwar in Einer ſeiner Schriften einige Worte aus dem Briefe an die Hebräer an, aber ohne ſie als pauliniſch zu bezeichnen. Und noch mehr. Euſebius begnügt ſich nicht mit der einfachen Angabe, daß Irenäus in ſeinen διαλέξεις den Brief an die Hebräer erwähne (μνημονεύει), ſondern ſetzt noch hinzu: ῥητά τινα ἐξ αὐτῶν παραθέμενος. Wozu dieß? Offenbar ſoll der Zuſatz eine nähere und zwar beſchränkende Beſtimmung jenes μνημονεύει abgeben. Euſebius will nicht ſo verſtanden ſein, wie das μνημονεύει gar leicht verſtanden werden konnte, als habe Irenäus den Brief an die Hebräer namentlich genannt und angezogen. Nein, nur eine indirecte Erwähnung deſſelben hatte er bei dem Irenäus vorgefunden, eine Erwähnung nur mittelſt der Aufführung einiger Worte aus ihm ohne namentliche Nennung ihrer Quelle. Paßt nun nicht auch dieſes wieder ganz genau grade auf die eigenthümliche Sachlage in unſerm Bruchſtück? Erklärt ſich nicht bei der Annahme, Euſebius habe daſſelbe bei jener Aeußerung ſpeciell im Auge gehabt, ſeine an ſich etwas befremdliche Ausdrucksweiſe auf das überraſchendſte? Hiermit ſoll indeß nicht etwa behauptet ſein, daß Euſebius in keiner andern Stelle der διαλέξεις des Irenäus eine weitere Spur der Bekanntſchaft deſſelben mit dem Briefe an die Hebräer wahrgenommen habe. Dieß um ſo weniger, da ja auch in dem erſten der Pfaffſchen Fragmente, (das dann gleichfalls den διαλέξεις διάφοροι entnommen ſein würde, wie auch Pfaff ſelbſt, p. 5, muthmaaßt,) p. 3. (καὶ οἱ ταῦτα ποιοῦντες εἰς τελειότητα φέρονται, πᾶν τὸ θέλημα τοῦ διδασκάλου πεπληρωκότες κ. τ. λ. Vgl. Hebr. 6, 1: Διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον, ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα, μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι κ. τ. λ.) ziemlich unzweideutig eine ſolche Spur vorliegt. Dieſes Datum tritt jedoch ſehr zurück gegen das erſtere. Uebrigens verhält es ſich mit ihm genau wie mit dieſem. Auch in

gen wenigſtens über den größeren oder geringeren Grad der Wahrſcheinlichkeit der ſprachlich offenſtehenden Erklärungen verſtändigen. Und da ſcheinen denn ſofort alle diejenigen ausgeſchloſſen werden zu müſſen, welche die fraglichen

---

ihm wird blos eine Phraſe des Briefs an die Hebräer angewendet, ohne Nennung dieſes letzteren; und zwar durchaus nicht etwa expreß als pauliniſche, aber doch in der nahen Nachbarſchaft vieler ausdrücklich als ſolcher aufgeführter pauliniſcher Gedanken und Phraſen, wiewohl auch einiger, wieder nicht namentlich bezeichneter, Reminiscenzen aus dem Briefe des Judas. Eine bedeutende Wahrſcheinlichkeit ſtellt ſich gleichwohl in dieſem erſten Fragment allerdings dafür heraus, daß der Verfaſſer, indem er ſich auf den Brief an die Hebräer bezieht, denſelben für nichtpauliniſch gehalten habe, weil er nämlich die kurz vorher gebrauchten pauliniſchen Stellen ausdrücklich als ſolche namhaft macht. Und ſo würde ſich denn, die Identität des Verfaſſers der vier Pfaffſchen Fragmente vorausgeſetzt, (eine Vorausſetzung, die ſich als eine wohlberechtigte begründen läßt,) ſogar als beinahe gewiß ergeben, daß der Verfaſſer derſelben den Brief an die Hebräer für nichtpauliniſch anſehe, und alſo auch in der fraglichen Stelle des zweiten Bruchſtücks ſo ausgelegt ſein wolle, daß die Stelle Hebr. 13, 15 nicht als aus einem pauliniſchen Schreiben citirt erſcheine, alſo auf die oben vorgeſchlagene Weiſe. Wenn nun ſo alle gegen die Echtheit unſrer Fragmente erhobenen Zweifel ihre, wie uns dünkt, ungekünſtelte Löſung finden, ſo muß ſich von der andern Seite her (was auch Pfaff ſtark hervorhebt, beſonders in der Vorrede,) unſre Zuverſicht zu ihnen vollends noch befeſtigen bei der Wahrnehmung ihrer (ſelbſt von Maffei, a. a. O., T. XXVI. p. 78 f., nicht eigentlich beſtrittenen,) characteriſtiſchen Verwandtſchaft mit den unbezweifelt echten Arbeiten des Irenäus in Anſehung der Sprache und des Styls ſowohl als der Gedanken, und zwar grade der dem Irenäus oder doch wenigſtens ſeiner Zeit und ſeiner theologiſchen Schule eigenthümlichen Gedanken. Von dem zweiten und dem dritten Bruchſtück inſonderheit, ja auch von dem vierten, möchten wir kühnlich behaupten, daß ſie fünfzig Jahre nach dem Tode des Irenäus gar nicht mehr geſchrieben werden konnten; daß aber in einer bedeutend ſpäteren Zeit ihre Conception gradezu unter die Unmöglichkeiten gehört haben würde, wird kein Kundiger in Abrede ſtellen; ſo bald wurden der Kirche die jene Fragmente beherrſchenden dogmatiſchen und liturgiſchen Grundanſchauungen und Principien fremd. Kämen alſo jene Stücke auch wirklich nicht aus der Feder des Irenäus, für den gegenwärtigen Zweck könnte uns das ziemlich gleich gelten; denn uralt müſſen ſie jedenfalls ſein.

Worte von einer beſtimmten Schrift verſtehen.[66]) Gegen eine ſolche Auffaſſung lehnt ſich das *παρακολουθεῖν* unerbittlich auf, welches, uneigentlich gebraucht wie hier, niemals ein einfaches „leſen" bedeutet, ſondern immer ein „einer Sache forſchend, unterſuchend nachgehen," ein „mit der Beobachtung oder der hiſtoriſchen Erforſchung ſie bis auf den Grund, bis auf ihre Quelle und ihren Anfang zurück verfolgen."[67]) Es ſchließt immer ein ſelbſtthätiges die zerſtreuten iſolirten Data einer Thatſache kritiſch ſichtendes und combinatoriſch unter einander verknüpfendes Verfahren ein.[68]) Daher müſſen wir ſogleich vonvornherein namentlich von der Auslegung gänzlich abſtrahiren, welche in den

---

66) Maffei behauptet zwar von unſrer Stelle grade das Gegentheil: Io osservo adunque, che citandosi nel controverso frammento *τὰς δευτέρας τῶν Ἀποστόλων διατάξεις*, le seconde Costituzioni degli Apostoli, s'intende manifestamente di Costituzioni gia raccolte e scritte; poichè niuno chiamerà prime o seconde le tradizioni verbali, e non si da anteriore o posteriore in ciò, che sol nella mente sta registrato. a. a. O. T. XXVI. p. 70. Auf das *παρηκολουθηκότες* hat Maffei dabei gar keine Rückſicht genommen. Aber, auch abgeſehen hiervon, ſind denn *διατάξεις*, wenn ſie nicht von einem Buch verſtanden werden, ſofort tradizioni, und nicht vielmehr Einrichtungen, Anordnungen? und ſind unter dieſen denn nicht frühere denkbar und ſpätere?

67) S. die Ausleger zu Luc. 1, 3. Vgl. auch Hug, Einl. in d. Schrr. des N. Ts., II. S. 125 ff. d. 2. A. u. Credner, Einl. in d. N. T., I. S. 281.

68) Pfaff's Anſicht (p. 10 sqq.) würde ſich daher mit dem *παρηκολουθηκότες* allerdings vertragen. Er denkt nämlich hier zwar auch an ſchriftlich abgefaßte Verordnungen, oder, wie er es nennt, *διδασκαλίαι* der Apoſtel; dieſe apoſtoliſchen Didaskalien läßt er aber zunächſt vereinzelt von Apoſtelſchülern wie Barnabas, Clemens von Rom, Ignatius u. a. m. aufgezeichnet, und dann aus ihnen um die Zeit des Epiphanius unſre jetzigen ſ. g. Apoſtoliſchen Conſtitutionen zuſammen getragen werden. Freilich eine Vorſtellung, welche die Probe der hiſtoriſchen Kritik nicht beſteht. Wie er den Beiſatz *δευτέρας* ſich deutet, wird gar nicht klar.

δευτέραις τῶν Ἀποστόλων διατάξεσι unſre ſ. g. Apoſtoliſchen Conſtitutionen zu ſehen meint; 69) alſo auch dann, wenn wir nicht von der Vorausſetzung der Echtheit unſers Fragments ausgingen, mit welcher dieſe Interpretation natürlich durchaus unverträglich iſt. Ueberdieß wüßten wir auch nicht, in welchem Sinne unſre ſ. g. Apoſtoliſchen Conſtitutionen dazu kämen, auf eine für ſie characteriſtiſche Weiſe als die δεύτεραι bezeichnet zu werden. 70) Die auszulegenden Worte ſelbſt enthalten überhaupt nicht die entfernteſte Veranlaſſung zu jener Deutung. Nach Abweiſung dieſer einen Claſſe bleibt indeſſen immer noch eine Mehrheit möglicher Erklärungen übrig. Gewiß wird man auf den erſten Anblick die Benennung δεύτεραι ſogleich als ſich auf andre frühere (πρῶται) διατάξεις der Apoſtel ſelbſt beziehend verſtehen. Indeſſen muß man doch die Möglichkeit anerkennen, unter den πρώταις διατάξεσι ſich nichtapoſtoliſche διατάξεις zu denken. Möglich wäre es nämlich an ſich allerdings, daß die δεύτεραι διατάξεις τῶν Ἀποστόλων die apoſtoliſchen Verfügungen überhaupt wären, und daß dieſe δεύτεραι hießen im Vergleich entweder mit den διατάξεις des Herrn ſelbſt oder auch wohl mit den altteſtamentlichen. Allein wie dieſe beiden letzteren Erklärungen ſchon an ſich unſtreitig die am wenigſten natürlichen ſind, ſo zeigt ſich ihre abſtracte Möglichkeit vollends als eine entſchiedene Unwahrſcheinlichkeit, wenn

---

69) Dieſe Auslegung theilt auch Bleek, Einl. in den Br. an d. Hebr., S. 118. Doch fühlt er dabei gar wohl das Mißliche derſelben. („Wenigſtens weis ich ſonſt nicht, worauf es ſollte zu beziehen ſein" u. ſ. w.)

70) Wohl aber mag die Thatſache, daß die Apoſtel in einer ſich eigenthümlich abſcheidenden ſpäteren Periode ihrer Wirkſamkeit ſolche δευτέρας διατάξεις gegeben, die hiſtoriſche Baſis für die literariſche Fiction unſrer ſ. g. Apoſtoliſchen Conſtitutionen abgegeben haben.

man erwägt, daß ſich in den neuteſtamentlichen Urkunden nirgends eine Spur einer apoſtoliſchen διάταξις des Inhalts vorfindet, welchen das Fragment angibt. Es läßt daſſelbe zwar auf unſern Satz eine Reihe von neuteſtamentlichen Stellen folgen, ſo daß es ſcheinen könnte, eben dieſe ſeien die διατάξεις, von denen im Anfang die Rede iſt. Aber, deſſen zu geſchweigen, welch eine wunderliche und ſonſt ganz unerhörte Ausdrucksweiſe man bei dieſer Anſicht dem Irenäus aufbürdet, näher beſehen werden in unſerm Paſſus vielmehr die durch die δεύτεραι διατάξεις getroffenen Anordnungen der Apoſtel deutlich von den im N. T. niedergelegten unterſchieden: denn nachdem der Verfaſſer ſich zuerſt auf jene δεύτεραι διατάξεις τῶν Ἀποστόλων berufen hat, fährt er dann fort wie einer der ein weiteres Argument beibringt: ὥσπερ καὶ ὁ Ἰωάννης ἐν τῇ ἀποκαλύψει λέγει κ. τ. λ. Und nun folgen mehrere neuteſtamentliche Citate. Daß wir aber, wenn wir die früheren apoſtoliſchen Verfügungen der Apoſtel, welche wir aus dem N. T. kennen, als διατάξεις faſſen, im Sinne unſers Schriftſtellers verfahren, das erſehen wir zum Ueberfluß auch noch ausdrücklich aus dem dritten Fragment, welches p. 147 eine Zuſammenſtellung von Gedanken und Sentenzen aus den pauliniſchen Briefen mit der Formel einführt: ἔταξαν οἱ Ἀπόστολοι. 71) Wir ſehen uns alſo wieder auf die Erklärung zurückgedrängt, die ſich uns unmittelbar als die natürliche darbot. Ihr zufolge unterſcheidet Irenäus zweierlei Gattungen apoſtoliſcher Verordnungen und Inſtitutionen. Die eine Gattung faßt er unter dem Namen αἱ πρῶται διατάξεις zuſammen; und

71) Man darf auch nur an 1 Cor. 11, 34 denken: τὰ δὲ λοιπὰ ὡς ἂν ἔλθω διατάξομαι. An dieſe Stelle wird man hier ohnehin unwillkürlich erinnert.

was kann er anders mit dieſer meinen als die Anordnungen, welche die Apoſtel ſogleich von dem Beginn ihrer eigenthümlichen apoſtoliſchen Thätigkeit an trafen, bei der Gründung chriſtlicher Gemeinden und der Feſtſtellung einer chriſtlichen Gemeindeverfaſſung, Anordnungen, die wir zum größten Theil aus der Apoſtelgeſchichte und den neuteſtamentlichen Briefen kennen lernen? Von ihnen unterſchieden bilden ſodann die δεύτεραι διατάξεις eine zweite Gattung. Bei ihr können wir dann nur an ſolche Einrichtungen denken, welche von den Apoſteln in einer ſpäteren Epoche ihrer Wirkſamkeit ausgingen. 72) Und da das πρῶται und das δεύτεραι ſich hier ausdrücklich gegenüberſteht, ſo muß dieſe ſpätere Periode eine ſich beſtimmt und ſcharf, durch ein wirklich Epoche machendes und characteriſtiſches Moment, von der früheren abſcheidende ſein. Fragt man nun, wo dieſe die apoſtoliſche Zeit in zwei eigenthümlich verſchiedene Perioden abſcheidende Gränzlinie laufe: ſo gibt es ja innerhalb jenes ganzen Zeitabſchnitts nur Eine wirklich Epoche machende Begebenheit: die Stiftung der eigentlich ſo zu nennenden Kirche. Sie aber ſchneidet auch die anfängliche Geſtalt der chriſtlichen Gemeinſchaft auf das ſchärfſte und plötzlichſte ab, eine characteriſtiſch neue hervorrufend. Und im unmittelbaren Gefolge derſelben mußten zahlreiche neue apoſtoliſche διατάξεις in's Leben treten. Denn mit ihr mußten die Verhältniſſe der chriſtlichen Gemeinſchaft durchaus neu geordnet werden, zumal da gleichzeitig einerſeits das theokratiſche Inſtitut des A. Ts., an welches die Chriſten ſich bisher noch angelehnt hatten, in Trümmer zuſammengeſtürzt war, und andrerſeits

72) Solche Anordnungen der ſpäteren apoſtoliſchen Zeit, wiewohl in einem andern Sinne als wir, unterſcheidet ja auch Neander, Ap. Kirche, I. S. 186 f. 193.

der ganze Zuſtand der Chriſtenheit immer beſtimmter aus dem anfänglichen außerordentlichen Gange in den ordentlichen der natürlichen Entwickelung überging. Iſt aber dieß der Sinn der Stelle, welche uns hier beſchäftigt, nun ſo beſitzen wir ja an ihr ein ausdrückliches Zeugniß dafür, daß die zum Behuf der Bildung einer chriſtlichen Kirche erforderlichen Anordnungen von den Apoſteln ſelbſt getroffen wurden, ein Zeugniß grade wie wir es ſuchten. Und iſt es doch als wollte ſie uns ſelbſt zugleich über den Anſtoß hinweghelfen, der freilich immer in der außerordentlichen Spärlichkeit und Iſolirtheit der auf uns gekommenen derartigen Data zurückbleibt. Denn Irenäus wählt hier ſeine Worte ſehr ſorgfältig, und es geſchieht gewiß mit gar gutem Bewußtſein um ihre Bedeutung, wenn er ſeinen Gedanken mit der ungewöhnlichen Wendung ausſpricht: *οἱ ταῖς δευτέραις τῶν Ἀποστόλων διατάξεσι* παρηκολουθηκότες *ἴσασι*. Wer ſind dieſe? Halten wir uns ſtreng an den Sprachgebrauch,[73] ſo müſſen wir das *παρακολουθεῖν ταῖς δευτέραις τῶν Ἀποστόλων διατάξεσι* von dem gründlichen unterſuchen, von dem genauen hiſtoriſchen erforſchen der gedachten Anordnungen verſtehen. Irenäus will ſagen: diejenigen, welche ſich mit der ſorgfältigen Unterſuchung der Geſchichte der ſpäteren Periode der apoſtoliſchen Zeit beſchäftigt haben, wiſſen gar wohl u. ſ. w. Er ſagt uns ſelbſt, daß es ſchon zu ſeiner Zeit nicht mehr viele gab, die von der Epoche der Geſchichte des Chriſtenthums eine Kenntniß hatten, in deren Dunkel er eben einen einzelnen Lichtſtrahl hineinfallen läßt. So gefaßt ſtimmt die Bemerkung des Irenäus trefflich mit der anderweitig nur

73) Allenfalls könnte man den fraglichen Ausdruck wohl auch blos als Bezeichnung der Katholiker überhaupt, im Gegenſatz gegen die Häretiker, nehmen. Aber dann wäre er immer höchſt unbequem.

zu unzweideutig feſtſtehenden Thatſache, daß die alte Kirche, ſelbſt ſchon die der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, im Allgemeinen nur eine äußerſt unſichre, ungenaue und lückenhafte geſchichtliche Kenntniß von dem Zuſtande der Chriſtenheit während der erſten hundert Jahre ihres Beſtehens, ja auch noch darüber hinaus, beſaß.

Um deſto gewichtiger iſt jede ausdrückliche Spur ſolcher *δεύτεραι διατάξεις* der Apoſtel, die wir außerdem und unabhängig von dieſer Aeußerung des Irenäus noch finden, zumal wenn ſie aus einer der Epoche, bei welcher wir mit unſrer jetzigen Unterſuchung ſtehen, unmittelbar nahen Zeit herkommt. Und Ein ſolches Datum wenigſtens beſitzen wir wirklich, das dadurch noch eine eigenthümliche Bedeutſamkeit erhält, daß es nicht blos im Allgemeinen von ſpäteren apoſtoliſchen Anordnungen ſpricht, im beſtimmten Unterſchiede von früheren, ſondern auch als eine ſolche ſpätere apoſtoliſche Verfügung beſtimmt grade diejenige Veranſtaltung darſtellt, durch welche weſentlich (wie wir hoffen, unten zu erweiſen,) die Kirche conſtituirt wurde; die Einſetzung des Episkopats. Dieß unſer viertes Datum iſt folgende Stelle des Römiſchen Clemens, Ep. I. ad Corinth. c. 44. p. 173: *Καὶ οἱ Ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν, πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν, κατέστησαν τοὺς προειρημένους, καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν, ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν.* Zum ſichern Verſtändniß dieſer Stelle iſt die Vergegenwärtigung des Zuſammenhangs, in welchem ſie ſteht, unumgänglich. Er iſt dieſer. Clemens ermahnt die korinthiſche Gemeinde, die auf Veranlaſſung der Umtriebe einiger wenigen eingebildeten und herrſchſüchtigen Partheimänner einen Theil ihrer Presbyte-

ren eigenmächtig abgeſetzt hatte, zur Wiederherſtellung der Einigkeit und der guten Ordnung in ihrer Mitte durch die Rückkehr zur Unterwerfung unter ihre Vorſteher und zum Gehorſam gegen dieſe. Zu dieſem Ende erinnert er ſie daran, wie wohlbegründet die Auctorität dieſer Gemeindevorſteher ihrem Urſprunge nach ſei. Er ſagt ihnen c. 42, p. 171. sq., [74]) die Apoſtel, ſobald ſie nur durch ihre Predigt in Städten und auf dem Lande Chriſto Gläubige geſammelt, hätten überall aus den Erſtlingen der Bekehrten Gemeindevorſteher eingeſetzt, Presbyteren (ἐπισκόπους) und Diakonen. Dieß ſei von ihrer Seite nicht etwa eine willkürlich improviſirte Maaßregel geweſen, (καὶ τοῦτο οὐ καινῶς,) ſondern ſie hätten damit nur ins Werk geſetzt was ſchon längſt geweiſſagt geweſen ſei: Jeſaj. 60, 17. [74 b.]) Hierauf fährt er c. 43. p. 172 ſo fort: Dürfen wir uns denn auch darüber wundern, daß die Apoſtel ſolche Beamten beſtellten? Dabei verfuhren ſie ja doch wohl nicht unbefugt, eigenmächtig und nach blinder Willkür? Sie, denen Gott ein ſo großes Werk anvertraut, hatten doch wohl die volle Berechtigung dazu! (*Καὶ τί θαυμαστὸν, εἰ οἱ ἐν Χριστῷ πιστευθέντες* [75]) *παρὰ Θεοῦ ἔργον τοιοῦτο κατέστησαν τοὺς προειρημένους;*) Und grade auf jene Maaßnahme wies ſie ja der bisherige Gang der göttlichen Heilsanſtalt, wies ſie ja Moſes hin, der in ſeinem ganzen Hauſe treue Diener Gottes, dem auch alle übrigen Propheten als ihrem Muſter folgten, indem ſie ſeinen Inſtitutionen auch ihr Zeugniß gaben. Seine

---

74) S. dieſe Stelle oben S. 207. Anmerk. 56.

74 b) Dieſelbe Beziehung giebt dieſer Stelle auch Irenäus, adv. Haer., L. IV. c. 26. § 5. p. 263. Massuet.: *Τοιούτους πρεσβυτέρους ἀνατρέφει ἡ ἐκκλησία, περὶ ὧν καὶ προφήτης φησίν· δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους ἐν δικαιοσύνῃ.*

75) So muß ſchlechterdings geleſen werden, ſtatt *πιστεύοντες*.

Anordnungen lagen ja in der Schrift verzeichnet vor als Vorbild. (ὅπου καὶ ὁ μακάριος πιστὸς θεράπων ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ Μωϋσῆς τὰ διατεταγμένα αὐτῷ πάντα ἐσημειώσατο ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις, ᾧ καὶ ἐπηκολούθησαν οἱ λοιποὶ προφῆται, συνεπιμαρτυροῦντες τοῖς ὑπ' αὐτοῦ νενομοθετημένοις.) Auch er war nämlich grade in dem Falle geweſen, von leidenſchaftlichem Ehrgeiz herrührenden Unordnungen ſteuern zu müſſen; und auch er hatte in ihm grade zu dem Gegenmittel, als zu dem wirkſamſten, gegriffen, beſtimmte Perſonen ausſchließlich mit der leitenden Macht zu betrauen und mit einer Amtsauctorität, der alle übrigen ſich unterordnen mußten. Denn als unter den Stämmen Israels ambitiöſe Eiferſucht wegen des Prieſterthums ausbrach (ζήλου ἐμπεσόντος περὶ τῆς ἱερωσύνης), und jeder von ihnen die Berechtigung zum Prieſterthum für ſich beanſpruchte, beſtellte er um dem Zwiſt zu ſteuern ein beſtimmtes Geſchlecht für das Prieſterthum, eine beſtimmte Prieſterfamilie, die er mittelſt des Wunders mit dem grünenden Stabe Aarons (welches unſer Verfaſſer bei dieſer Gelegenheit, mit einigen wenigen Ausſchmückungen amplifizirt, erzählt,) mit einer die Störungen der Ordnung im Volke reprimirenden Auctorität bekleidete. In einem ganz ähnlichen Fall wie Moſes — ſo heißt es c. **44**. p. **173** weiter, — befanden ſich nun auch die Apoſtel. Sie wußten durch die vom Herrn empfangene Offenbarung gar wohl, daß auch unter den Chriſten ein ähnlicher Streit herrſchſüchtiger Leidenſchaften entſtehen würde, der Sache nach derſelbe wie in Israel, ein Zwiſt wegen der Vorſteherſchaft (ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς). Dagegen wollten ſie nun Vorkehrungen treffen; und zu dieſem Ende beſtellten ſie, den Vorgang des Moſes ſich zum Muſter nehmend, beſtimmte Perſonen zu Gemeindevorſtehern. Sie überließen nicht den Gemeinden ſelbſt das Gemeinderegiment,

ſondern erwählten beſtimmte Individuen, in deren Hände ſie daſſelbe niederlegten, ſie ausſchließlich zur Leitung der Gemeinde bevollmächtigend. Dieß iſt im Allgemeinen das Verfahren der Apoſtel, wie Clemens es ſchildert. In unſrer Stelle wird es nun noch genauer beſchrieben nach ſeinen verſchiedenen Momenten. Sie macht nämlich zwei beſondre Maaßregeln namhaft, welche die Apoſtel in dieſer Beziehung ergriffen. Welche ſind dieß? Die nächſte wird in den Worten angedeutet: *κατέστησαν τοὺς προειρημένους.* Dieſer Satz ſieht unverkennbar auf c. 42 p. 171 zurück. Die *προειρημένοι* ſind die dort genannten *ἀπαρχαὶ* der Apoſtel, die erſten durch ihre Predigt gläubig gewordenen, welche ſie, wie es dort heißt, *εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν κατέστησαν.* 76) Mit dieſer erſten Maaßregel ſind, wie jedermann ſieht, die Veranſtaltungen gemeint, welche die Apoſtel ſogleich im Anfange ihrer apoſtoliſchen Thätigkeit trafen, näher die Anſtellung von Gemeindebeamten in den neu geſtifteten Gemeinden, nämlich von Presbyteren 77) und Diakonen. Die zweite Maaßregel wird mit den Worten eingeführt, auf die es uns hier vorzugsweiſe ankommt: *καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν.* Ein jedenfalls in ſehr ungewöhnlichen Ausdrücken gefaßter Satz! Daß *μεταξὺ* hier in der der claſſiſchen Gräcität nichts weniger als fremden Bedeutung von „nachher," „nachmals" zu nehmen iſt, fällt unmittelbar ins Auge, iſt auch keinem der bisherigen Ausleger zweifelhaft geweſen. Die vorliegende Stelle iſt grade eine von denjenigen, in welchen die Angemeſſenheit dieſer unge-

76) Vgl. auch den Anfang des c. 43, p. 172: *καὶ τί θαυμαστὸν, εἰ οἱ ἐν Χριστῷ πιστευθέντες παρὰ Θεοῦ ἔργον τοιοῦτο κατέστησαν τοὺς προειρημένους. κ. τ. λ.*

77) Die, aus dem oben S. 207 angegebenen Grunde, hier *ἐπίσκοποι* genannt werden.

wöhnlicheren Bedeutung von μεταξὺ zu ſeinem Grundbegriff recht erkennbar iſt. Es bedeutet hier eigentlich auch „inzwiſchen", „mittlerweile," nämlich zwiſchen dem καταστῆσαι und dem κοιμᾶσθαι αὐτούς, 78) was denn nun aber der Sache nach im Verhältniß zu dem καταστῆσαι ein „hernach" iſt. Die eigentliche Schwierigkeit liegt in der Redensart δοῦναι ἐπινομήν, die ſonſt nirgends mehr vorkommt. Das Wort ἐπινομὴ nämlich treffen wir zwar auch ſonſt noch Ein Mal an, bei **Plutarch**, vita Alexandri c. 35, aber theils nicht in Verbindung mit δοῦναι, theils in einer Bedeutung, die in unſrer Stelle ſchlechterdings keine Statt findet, nämlich vom Umſichgreifen des Feuers. 79) Die alten Lexicographen kennen es gar nicht. Es bleibt uns alſo nichts übrig als entweder den Text zu ändern oder unter Berückſichtigung des Etymons aus dem Zuſammenhange der Stelle eine paſſende Bedeutung zu erſchließen. An Verſuchen beiderlei Art haben es die Ausleger nicht fehlen laſſen. 80) Das erſtere könnte höchſtens die letzte verzweifelte Aushülfe ſein, und zudem iſt bisher noch keine Emendation in Vorſchlag gebracht worden, die wirkliche Hülfe ſchaffte. Schlägt man den andern Weg ein, ſo hat man ſich an den Stamm ἐπινέμω zu halten, und dann kann man ἐπινομὴ entweder in dem Sinn von ἐπινομία (gegenſeitiges Weiderecht) faſſen oder mit ἐπίνομος

78) Daher erklärt ſich auch das ſonſt auffällige **Perfectum** δεδώκασιν. Indem der Verfaſſer ein Handeln der Apoſtel als **zwiſchen** den Anfang ihrer apoſtoliſchen Verkündigung und ihr Lebensende fallend denkt, mußte er ſeinen Standpunkt als Referent beſtimmt **nach** ihrem Tode nehmen, mithin auf daſſelbe als auf ein ſchon beſtimmt abgeſchloſſen in der Vergangenheit liegendes zurückſehen.

79) Ebenſo wie **Plutarch** in demſelben Kapitel vorher das einfache νομὴ gebraucht, und in der vita Lysiae c. 12 das verwandte ἐπινέμησις.

80) S. die Anmerkungen zu unſrer Stelle bei **Coteler**. p. 172 f.

in Zuſammenhang bringen, einem freilich auch ganz verlegenen Wort, welches Heſychius 81) durch κληρονόμος erklärt. Für ἐπινομία hat unſern Ausdruck jüngſt Möhler 82) zu nehmen verſucht. Allein dieſe Auslegung 83) ſcheint uns gänzlich undurchführbar, — auch abgeſehen von der äußerſt gekünſtelten Operation, die nöthig iſt, um bei ihr einen leidlichen Sinn in die Stelle zu bringen, und davon, daß allen Analogien (ἐπεργασία, ἐπιγαμία u. ſ. w.) zufolge jene Bedeutung nur durch eine mit der Endung auf ία von ἐπινέμω abgeleitete Form ausgedrückt werden kann, — darum nämlich weil bei ihr ſchlechterdings die Perſonen genannt ſein müßten, denen die Apoſtel dieſes gegenſeitige Weiderecht gegeben haben ſollen. Aus dem Context können ſie durchaus nicht errathen werden. Man ſieht ſich alſo darauf beſchränkt, das dunkle Wort mittelſt der Hinzuziehung des ἐπίνομος in der Bedeutung von κληρονόμος aufzuhellen. Auf dieſer Baſis kann es dann am nächſten zu liegen ſcheinen, daſſelbe in der Bedeutung von κληρονομία zu nehmen. Allein was ſoll es dann heißen: οἱ Ἀπόστολοι μεταξὺ κληρονομίαν δεδώκασιν? Auch dießmal fragt man wieder: wem? und darauf fehlt jede Antwort. Und ebenſo will auch das darauf folgende ὅπως gar nicht paſſen. Genug man muß ſich nach einer andern Bedeutung umſehen. Wir unſerstheils vermögen aber auf der Grundlage jener Aeußerung des Heſychius nur noch die Eine zu entdecken: „Teſtament," „teſtamentariſche Verfügung (Dispoſition)," wörtlich und eigentlich „Erbvertheilung." In dieſem Sinne gefaßt gibt ſich ἐπινομὴ ſehr

81) T. I. p. 1371. ed. Alberti: Ἐπίνομοι. κληρονόμοι.

82) Die Einh. in d. Kirche, S. 225—228.

83) Auf die wir im vierten Buch noch ein Mal zurückkommen werden.

gut mit δοῦναι zuſammen. Auch begünſtigt das ὅπως dieſe Interpretation, daß überhaupt in dem Vorangehenden den Begriff einer Verordnung oder dergleichen etwas vorausſetzen läßt. Der Gedanke des Clemens wäre ſo: die Apoſtel haben nachmals eine teſtamentariſche Verfügung erlaſſen. Bei dieſer Erklärung würde es auch zu Tage liegen, wie der Verfaſſer hier grade auf das μεταξὺ — und im Zuſammenhange damit auch auf das Perfectum δεδώκασιν — kam; weil ja nämlich der Gedanke einer teſtamentariſchen Verfügung den andern an den Tod des Teſtators involvirt. Wir ſtehen nicht an, es auszuſprechen, daß uns dieſe Erklärung als die haltbarſte erſcheint, ja als die einzig haltbare. Dieſes letztere nicht ſowohl darum weil ſich bei ihr, wie ſich bald zeigen ſoll, der Sinn des ganzen Paſſus am ſchönſten zu einem in ſich ſelbſt wohl zuſammenſtimmenden Ganzen ordnet, ſondern darum weil ſie das Etymon ἐπινέμω feſthält, auf welches die Form ἐπινομὴ doch gar zu deutlich zurückgeht. Denn wenn man ſich über dieſen letzteren Punkt hinwegſetzt, ſo bietet ſich auch noch eine andre Erklärung dar, die in den Gedanken der Stelle gar wohl hineinpaßt. Es liegt nämlich nicht ganz fern, bei ἐπινομὴ an νόμος zu denken, und demgemäß dem Wort die allgemeine Bedeutung: „Geſetz,“ „Verordnung“ unterzulegen. 84) Dieſe allgemeine Bedeutung würde nun noch eine nähere Beſtimmung erhalten durch das ἐπὶ, welches, zumal bei dem daneben ſtehenden μεταξὺ, die Verordnung als eine zuſätzliche, nachträgliche bezeichnen würde. Mit Einem Worte, ἐπινομὴ ſtände unter dieſer Vorausſetzung für ἐπινομὶς, und es wäre bei dieſer Auslegung vielleicht das allergerathenſte, gradezu zu

84) So überſetzt ſchon Salmaſius, De Episcop. et Presb., p. 213 unſre Stelle: et interim etiam praeceptum dederunt.

ſagen, Clemens habe aus Unkenntniß oder aus Nachläſſigkeit ἐπινομή mit ἐπινομίς verwechſelt. Dieß angenommen hätten wir zu überſetzen: die Apoſtel haben nachmals eine nachträgliche Verfügung erlaſſen. Dieſer Sinn wäre gleichfalls brauchbar, nur würde er ſich, wie es ſich unten zeigen wird, doch weniger accurat in den Zuſammenhang des Ganzen einfügen als der Gedanke: ſie haben nachmals eine teſtamentariſche Verfügung erlaſſen. Unſer entſcheidendes Bedenken bleibt übrigens immer das Abkommen von dem Stamm ἐπινέμω. Nunmehr können wir fragen, was unſre Stelle als den Inhalt der ſpäteren apoſtoliſchen ἐπινομή angibt. Wir leſen: ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν. Was heißt dieß? Bei der von uns befolgten Auslegung des ἐπινομὴν δεδώκασιν liegt in der Stelle keine Zweideutigkeit, wohl aber bei den übrigen, und wir wollen es, um der größeren Evidenz willen, ein Mal für einen Augenblick vergeſſen, daß wir jene Wahl bereits getroffen haben. Der Sinn der obigen Worte iſt nämlich ein ganz verſchiedener jenachdem man für das in dem κοιμηθῶσιν und in dem αὐτῶν liegende Subject entweder die προειρημένοι, d. i. die ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι, oder die Apoſtel hält. Grammatiſch zuläſſig iſt beides, ungeachtet die Ausleger alle ohneweiteres ſich auf die erſtere Seite ſchlagen, ohne auch nur der Möglichkeit einer andern Erklärung zu gedenken. Liegt ſyntactiſch eine von beiden Verfahrungsweiſen näher, ſo iſt es ſogar grade die letztere; denn was dem ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν unmittelbar vorhergeht ſind die Worte: μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν scl. οἱ Ἀπόστολοι. Doch betrachtet man unſern Satz für ſich allein, ſo bleiben, wenn man es nicht eben genau nimmt, immerhin beide Interpretationen offen. Man kann überſetzen entweder: „damit wenn die von den Apoſteln ſelbſt beſtellten

Gemeindebeamten heimgegangen ſein würden, andre bewährte Männer ihr Amt überkommen ſollten," oder auch: „damit, wenn die Apoſtel heimgegangen ſein würden, andre bewährte Männer ihr (der Apoſtel) Amt überkommen ſollten." Aber dieſe Alternative verſchwindet doch, ſobald man den fraglichen Satz in ſeinem Zuſammenhange mit dem Vorhergehenden ſowohl als mit dem Nachfolgenden ins Auge faßt. Beachten wir das letztere zuerſt. *Τοὺς οὖν* — fährt Clemens fort, — *κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μετὰ ταπεινοφροσύνης, ἡσύχως καὶ ἀβαναύσως, μεμαρτυρημένους τε πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντων, τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβαλέσθαι τῆς λειτουργίας.* Die Gemeindebeamten, von welchen hier die Rede iſt, werden beſchrieben als theils von den Apoſteln ſelbſt, theils nachmals (*μεταξὺ*, d. h. nach der Zeit der Apoſtel), von andern *ἄνδρες ἐλλόγιμοι* ins Amt eingeſetzt. Dieſe beiden Gattungen werden ausdrücklich unterſchieden. Nun iſt der Satz durch *οὖν* an den vorhergehenden angeſchloſſen; wir müſſen alſo vorausſetzen, daß in dieſem eine ſolche doppelte Weiſe der Beſtellung der Gemeindebeamten, ein Mal durch die Apoſtel ſelbſt, das andre Mal durch andre, aber dazu wohlberechtigte Perſonen, erwähnt ſei. Iſt dem nun wirklich ſo? Bei der letzteren von den beiden obigen Interpretationen auf das genauſte. Bei ihr iſt davon die Rede, wie zuerſt die Apoſtel ſelbſt Gemeindebeamten angeſtellt, und wie ſie nachmals Veranſtaltungen getroffen, um nach ihrem Tode ihre eigenthümliche Amtsvollmacht, alſo hier namentlich in Betreff der Beſetzung der Gemeindeämter, in gültiger Weiſe auf andre bewährte Männer übergehen zu laſſen. Wie ganz anders aber ſtellt ſich dieß bei der erſteren Erklärung! Bei

ihr leſen wir allerdings davon, wie die Gemeindebeamten zuerſt von den Apoſteln ſelbſt ſeien eingeſetzt worden; allein von Perſonen, die nach dem Tode der Apoſtel zur Ernennung ſolcher Beamten berechtigt geweſen ſeien, hören wir kein Wort, ſondern nur daß die Apoſtel eine Verordnung gegeben, daß nach dem Tode der von ihnen perſönlich angeſtellten andre bewährte Männer das Amt derſelben überkommen ſollten. War dieß der ganze Inhalt der apoſtoliſchen Verordnung, was half ſie dann? Denn daß die Nachfolger der erſten Presbyteren und Diakonen wieder bewährte Männer ſein ſollten, das verſtand ſich freilich von ſelbſt. Aber wer ſollte denn nun dieſe bewährten Männer auswählen? Darauf eben kam alles an. Sollte etwa die Gemeinde ſelbſt ſie wählen? Nun dann war der ἔρις eben Thür und Thor geöffnet. Dieſer konnte ſchlechterdings nur dann vorgebeugt werden, wenn es auch nach dem Tode der Apoſtel Perſonen gab, die, mit derſelben Vollmacht bekleidet, vermöge welcher die Apoſtel die erſten Gemeindebeamten einſetzten,[85] den Gemeinden mit einer unablehnbaren Auctorität Vorſteher beſtellen konnten. Doch die apoſtoliſche Verordnung [illegible]

---

85) Es ſteht freilich in offnem Widerſpruch mit dem oben S. 148—153 Geſagten, wenn wir hier immer betonen, daß die erſten chriſtlichen Gemeindebeamten von den Apoſteln ſelbſt, und das vermöge ihrer eigenthümlichen apoſtoliſchen Machtvollkommenheit, beſtellt worden ſeien. Allein dieſer Widerſpruch trifft nicht uns, ſondern den Clemens; denn nicht in unſerm, ſondern in ſeinem Sinne raiſonniren wir hier. Dem Clemens aber iſt bei dieſer Gelegenheit begegnet was den alten Kirchenlehrern faſt immer widerfahren iſt, er hat die Anſicht und die Ordnung ſeiner Zeit auch auf die, in beiden Beziehungen ganz abweichende, frühere apoſtoliſche Zeit übergetragen. Gleichwohl ſcheint ihn ein Gefühl dieſes Anachronismus angewandelt zu haben; denn mit dem Zuſatz *συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης* lenkt er ein wenig ein. Hiernach iſt das S. 151 in Beziehung auf den Clemens ausgeſprochene zu limitiren.

wird wohl einen näheren Inhalt gehabt haben, den der Verfaſſer als ſeinen Leſern bekannt vorausſetzt, und darum nicht exponirt. Es mag ſein. Allein welches war denn nun dieſe hier nur angedeutete von den Apoſteln gebotene Ordnung und Regel für die Wiederbeſetzung der erledigten Presbyter- und Diakonenſtellen? Man wird in großer Verlegenheit ſein, auf dieſe Frage eine Antwort zu finden, ungeachtet Clemens allerdings vorausſetzt, daß den Korinthern die apoſtoliſche ἐπινομή wohlbekannt ſei, von welcher er ſpricht. Auf uns iſt wenigſtens keine Spur einer apoſtoliſchen Beſtimmung über jenen Punkt gekommen, abgeſehen nämlich von derjenigen, welche mit dem eigentlichen Episkopat von ſelbſt mitgegeben iſt, an welches aber bei der von uns bekämpften Auslegung hier eben nicht gedacht werden ſoll. Die in den Paſtoralbriefen vorkommenden Erklärungen über die Requiſite für die Gemeindeämter, auf welche ja ohnehin der Verfaſſer ſich in unſrer Stelle nirgends bezieht, reichen hier augenſcheinlich nicht aus. Denn auch in ihnen kommt das, worauf es hier grade weſentlich ankam, gar nicht zur Sprache, die Art und Weiſe der Ernennung, die Perſonen, durch welche, die rechtskräftige Form, in welcher ſie geſchehen ſoll; vielmehr wird die Ernennung ſelbſt von der Beſtimmung mit apoſtoliſcher Amtsvollmacht ausgerüſteter Delegaten des Paulus, nämlich des Timotheus und des Titus, erwartet. Wenn dieß alles ſchon in der Sache ſelbſt ein arger Uebelſtand iſt, ſo ſchlägt es vermöge der Verbindung unſrer Stelle mit dem Folgenden vollends zur größten Schmach für den Verfaſſer aus. Denn ungeachtet er hier, nach der von uns beſtrittenen Auslegung nämlich, davon keine Silbe geſagt hat, wer nach dem Tode der erſten von den Apoſteln ſelbſt eingeſetzten Gemeindevorſteher ihre Nachfolger wählen ſolle, beruft er ſich nun doch im folgenden Satz durch das οὖν grade

darauf, daß er im Vorhergehenden die nach der Zeit der Apoſtel beſtellten Gemeindebeamten als durch hierzu wohlberechtigte Perſonen in's Amt geſetzt characteriſirt habe. Dieß hängt offenbar ſehr übel zuſammen, und bei der hier fraglichen Interpretation hat ſich Clemens, auch im beſten Falle, mindeſtens äußerſt unbeholfen ausgedrückt. Denn man mag zwar immerhin ſagen, die von den Apoſteln ſpäterhin gegebene ἐπινομὴ in Anſehung der Wiederbeſetzung der erledigten Gemeindeämter habe eben in der Autoriſation beſtimmter Perſonen zur Vornahme jener Wiederbeſetzung beſtanden: nichtsdeſtoweniger bleibt es doch höchſt ungeſchickt von dem Clemens, daß er, da er dieß nicht wirklich geſagt hat, ſich unmittelbar nachher hierauf als auf etwas im zunächſt vorhergehenden Ausgeſprochenes bezieht, und nicht auf das, was er dort wirklich bemerkt hat, nämlich auf die in Anſehung der Erſetzung der heimgegangenen Gemeindebeamten erlaſſene apoſtoliſche ἐπινομή. Dazu kommt ferner der Ausdruck ἕτεροι ἐλλόγιμοι ἄνδρες. Durch ihn werden die Apoſtel gleichfalls als ἐλλόγιμοι ἄνδρες beſchrieben, und diejenigen, welche nach ihrer Zeit die Wahl der Gemeindebeamten vollzogen, mit ihnen auf die gleiche Linie geſtellt, mit Einem Worte als ihre Nachfolger beſchrieben. Nun erinnern wir uns wieder des οὖν. Es ſagt aus, daß im Vorhergehenden von ſolchen Nachfolgern der Apoſtel die Rede geweſen ſei. Bei der von uns vorgezogenen Erklärung iſt dieß freilich ausdrücklich und buchſtäblich geſchehen; aber wird deſſen bei der gewöhnlichen Auslegung auch nur mit der leiſeſten Andeutung gedacht? Ebenſo nöthigt uns endlich auch das μεταξὺ jene Interpretation auf. Daß dieſes μεταξὺ dem ἐὰν κοιμηθῶσιν im vorhergehenden Satze entſpricht, kann keinen Augenblick zweifelhaft ſein. Nun wird man dieſes μεταξὺ, weil es dem ὑπ' ἐκείνων (den Apoſteln) gegenüberſteht, auf

ungezwungene Weiſe ſicher nur in dem Sinne von „nach den Apoſteln,“ „nach dem Tode der Apoſtel“ nehmen können. Somit würden aber diejenigen, von deren Tode in der Stelle die Rede iſt, die Apoſtel ſein, nicht die Gemeindebeamten, und in dem κοιμηθέντες ſowohl als in dem αὐτῶν jene, nicht dieſe als Subject zu denken ſein. Das gleiche Reſultat ergibt auch die Reflexion auf das Verhältniß unſers Satzes zum Vorhergehenden. Von dem Anfange des Kapitels an will der Verfaſſer auseinanderſetzen, wie die Apoſtel, welche mit voller Klarheit vorausgeſehen, daß unter den Chriſten ſich Zwiſt erheben würde ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς, Vorkehrungen gegen dieſes Uebel getroffen. Worin beſtanden nun dieſe? Darin zunächſt, daß ſie ſelbſt die Gemeindevorſteher ernannten. Damit waren alle Eiferſüchteleien und Kabalen wegen des Vorſteheramts abgeſchnitten. Aber freilich nur für den Augenblick; eine befriedigende Garantie gegen die von dieſer Seite her drohende Gefahr lag darin lange noch nicht; denn die Apoſtel hatten ja doch kein ewiges irdiſches Leben. Wie ſollte denn nun für die ſpätere Zukunft jener ἔρις vorgebeugt werden? Auf wirkſame Weiſe konnte ſie künftighin gewiß nur dann reprimirt werden, wenn es auch nach dem Tode der Apoſtel nicht an Männern fehlte, die mit derſelben Plenipotenz wie jene Gemeindevorſteher beſtellten. Für ſolche mußten mithin die Apoſtel noch vor ihrem Abſchiede von dieſer Welt ſorgen; ſolche Veranſtaltungen müſſen ſie noch getroffen haben, vermöge welcher nach ihrem Tode ihr eigenthümlicher Beruf und ihre eigenthümliche Vollmacht auf andre geeignete Männer als ihre Nachfolger überginge. Schreibt Clemens in unſrer Stelle von *ſolchen* ſpäteren Anordnungen der Apoſtel, dann hängt ſein Raiſonnement wohl zuſammen, ſonſt nicht Indeſſen auch wenn man unſre Stelle rein an und

für ſich ſelbſt betrachtet, ohne alle Berückſichtigung des Zuſammenhangs, in welchem ſie nach beiden Seiten hin ſteht, zeigen ſich doch ſchon Indicien, welche die gewöhnliche Auslegung zurückweiſen und die von uns vorgeſchlagene dringend empfehlen. Das eine liegt in dem *δεδώκασιν.* Wir haben oben (Anm. 78, S. 378) geſehen, wie dieſes Perfectum ſich vollkommen genügend erklärt. Aber auch dort ſchon konnten wir dieſe Erklärung nur unter einſtweiliger Vorausſetzung der hier näher begründeten Auslegung verſuchen. Bei der gewöhnlichen hingegen wiſſen wir das Perfectum nicht zu motiviren. Denn ſobald das *μεταξὺ* ein Zwiſchen iſt, nicht zwiſchen einem Act des zu dem *δοῦναι ἐπινομὴν* gehörenden Subjects (der Apoſtel) und dem Tode eben deſſelben, ſondern zwiſchen einem Thun dieſes Subjects (dem *καταστῆσαι*) und dem Tode eines andern, desjenigen nämlich, auf welches dieſes erſtere Thun ſich als auf ſein Object bezog, (der Presbyteren und der Diakonen): ſo iſt für den Referenten nirgends auch nur von ferne eine Veranlaſſung vorhanden, die Handlung des *δοῦναι ἐπινομὴν* von einem beſtimmt nach dem Tode jenes erſteren Subjects (welches doch zu dem *ἐπινομὴν δεδώκασιν* Subject iſt,) genommenen Standpunkte aus anzuſehen, und ſie deshalb ausdrücklich als eine abgeſchloſſen der Vergangenheit angehörige darzuſtellen. Ein zweites Anzeichen läßt ſich dann in dem *τὴν λειτουργίαν αὐτῶν* nicht überſehen. Die gewöhnliche Auslegung verfährt ſo, als läſen wir *τὰς λειτουργίας αὐτῶν.* Was vererbt werden ſoll wird hier als Ein Amt angegeben, nicht als eine Mehrheit von Aemtern. Ein Amt iſt es nun allerdings, wenn der Beruf, den einzelnen Gemeinden Presbyteren und Diakonen zu beſtellen, damit gemeint iſt; dagegen iſt es handgreiflich eine Mehrheit von Aemtern, wenn darunter die Aemter der (von den Apoſteln

eingeſetzten) vielen einzelnen Presbyteren und Diakonen (ſchon eine Zweiheit auch im Allgemeinen!) in den vielen einzelnen Gemeinden verſtanden werden. Die weſentliche ſolidariſche Einheit des Apoſtelats mag dabei gar nicht ein Mal mit in Anſchlag gebracht werden. Grade die letzten Worte unſers Satzes (τὴν λειτουργίαν αὐτῶν) ſind alſo weit entfernt, der gewöhnlichen Erklärung das Wort zu reden, wie es auf den erſten Anblick deshalb ſcheinen kann,[86]) weil ja ſogleich in der folgenden Periode (καὶ λειτουργήσαντες ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ,) von einem λειτουργεῖν der Gemeindevorſteher die Rede iſt. Aber daraus folgt für unſre Stelle gar nichts ſicheres; denn daß dem Verfaſſer auch der Apoſtolat unter den Begriff eines Dienſtes, einer λειτουργία, fällt, beweiſt ja ſogleich der Anfang des 43. Hauptſtücks (p. 172), wo die Apoſtel beſchrieben werden als πιστευθέντες παρὰ Θεοῦ ἔργον τοιοῦτο. Wird denn nicht ohnehin wo von den Gemeindevorſtehern die Rede iſt ihre λειτουργία zum Unterſchiede von der der Apoſtel, von dem ihnen von Gott anvertrauten ἔργον τοιοῦτο, ausdrücklich näher bezeichnet als ein λειτουργεῖν τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ, d. h. ihrer einzelnen particulären Gemeinde?[87]) So müſſen

---

86) Außerdem kann nur noch das ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες die hergebrachte Erklärung zu begünſtigen ſcheinen, inſofern nämlich als ja auch die erſten unmittelbar von den Apoſteln ſelbſt eingeſetzten Gemeindevorſteher von unſerm Verfaſſer ſelbſt (c. 42, p. 171: δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι,) ausdrücklich als ſolche δεδοκιμασμένοι waren dargeſtellt worden. Allein dieſer allerdings ſcheinbare Umſtand kann nichts entſcheiden, da das δεδοκιμασμένοι auch bei unſrer Erklärung vollkommen an ſeinem Ort iſt. Ueberdieß findet zwiſchen dem δοκιμασθῆναι an unſerm Ort und dem früheren, welches durch ein δοκιμάζειν τῷ πνεύματι erfolgte, ein gar weſentlicher Unterſchied ſtatt.

87) Gewiß hat Clemens hier den Ausdruck τὸ ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ eben in der Abſicht gewählt, um die einzelne Particulargemeinde

wir denn, wie wir auch immer das *ἐπινομὴν δεδώκασιν* verſtehen mögen, in dem *κοιμηθῶσιν* und dem *αὐτῶν* die Apoſtel ſelbſt als das Subject ſetzen. Nehmen wir nun aber jene Worte in der bereits von uns bevorzugten Weiſe, ſo bedarf es um das nämliche zur Evidenz zu bringen gar nicht ein Mal einer ſo complicirten Beweisführung. Denn ſchreibt jemand: „und nachmals haben ſie eine teſtamentariſche Verfügung getroffen, auf daß, wenn ſie geſtorben ſeien, andre bewährte Männer in ihrem Amt ſuccediren ſollten:" ſo verſteht es ſich ohneweiteres, daß die „ſie" die Teſtirenden ſelbſt ſein müſſen, da ja der Teſtator durch ſein Teſtament in Beziehung auf ſeinen eignen Tod Anordnungen feſtſetzt, nicht in Beziehung auf den Tod anderer. Als teſtamentariſche aufgeführt werden die ſpäteren Verfügungen der Apoſtel ſchon eben hiermit als die Folgen ihres Todes betreffend dargeſtellt. Bei unſrer Interpretation des Worts *ἐπινομὴ* findet alſo in dem Satz *ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν κ. τ. λ.* auch nicht ein Mal für den nächſten Anlauf eine Zweideutigkeit ſtatt, ſo daß man ſich erſt über die Meinung deſſelben ſorgfältig beſinnen müßte. Und eben hierin liegt dann auch wieder ein neues Moment zugunſten ſeiner Auslegung.

Inwiefern nun die Stelle des Clemens, ſo verſtanden, Zeugniß ablegt für die geſchichtliche Thatſächlichkeit ſolcher *δεύτεραι διατάξεις* der Apoſtel wie wir ſie bei dem Irenäus erwähnt fanden, darf jetzt kaum noch beſonders ange-

---

von dem Ganzen der Kirche zu unterſcheiden. Daher begreift man auch, wie er zu der an ſich unpaſſenden Verknüpfung von *ποίμνιον* und *λειτουργεῖν* gekommen iſt. Zur Bezeichnung der einzelnen Gemeinde war *τὸ ποίμνιον τ. Χρ.* durch 1 Petr. 5, 2. 3 und ApG. 20, 28. 29 der gleichſam ſanctionirte Ausdruck geworden. Vgl. auch unſern Verſ. unten c. 57. p. 179.

deutet werden. Es wird ja in ihr ausdrücklich unterſchieden zwiſchen den Anordnungen der Apoſtel, welche ſie ſogleich von vornherein bei der Gründung chriſtlicher Gemeinden vornahmen, und denen, welche ſie erſt in einem ſpäteren Zeitpunkt (μεταξὺ), und zwar teſtamentariſch, d. h. erſt aus der Rückſicht auf die Folgen ihres Todes,[88] verfügten.[89]) Die anfänglichen Einrichtungen der Apoſtel beſtanden nach der Angabe unſers Clemens in der Einſetzung von Presbyteren und Diakonen in den einzelnen Gemeinden, mit Einem Wort in der Conſtituirung einer chriſtlichen Gemeindeverfaſſung: worin beſtanden denn nun ihre ſpäteren oder, mit unſerm Schriftſteller zu reden, ihre teſtamentariſchen? In einer Maaßnahme, mittelſt welcher ſie dafür ſorgten, daß ſie nach ihrem Tode andre bewährte Männer zu Nachfolgern in ihrem eigenthümlichen Beruf erhielten. Wer ſind aber dieſe das Amt der Apoſtel überkommenden ἄνδρες δεδοκιμασμένοι? Im weiteren Verfolg der Stelle werden ſie näher als ἐλλόγιμοι ἄνδρες characteriſirt. Dieſe Benennung weiſt uns auf eine deutliche Spur. Das ἐλλόγιμοι iſt hier gewiß nicht in der allgemeinen Bedeutung „trefflich,“ „geſchickt,“ „geeignet“ zu faſſen; denn der Sprachgebrauch des Clemens führt uns auf eine weit beſtimmtere, die ſich dabei ganz eng an die Grundbedeutung anſchließt. Weiter unten nämlich, c. 57. p. 179, redet er die Unruhſtifter in der korinthiſchen Gemeinde alſo an: Ὑμεῖς οὖν οἱ τὴν καταβολὴν τῆς στάσεως ποιήσαντες, ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις, καὶ παιδεύθητε

---

88) Ganz in Uebereinſtimmung mit unſrer obigen Darſtellung, S. 307 ff. und S. 312 ff.

89) Nimmt man ἐπινομή für gleichbedeutend mit ἐπινομίς, ſo werden dieſe ſpäteren apoſtoliſchen Anordnungen ſogar mit dürren Worten eine zuſätzliche, nachträgliche Verordnung genannt.

εἰς μετάνοιαν, κάμψαντες τὰ γόνατα τῆς καρδίας ὑμῶν, μάθετε ὑποτάσσεσθαι, ἀποθέμενοι τὴν ἀλάζονα καὶ ὑπερήφανον τῆς γλώσσης ὑμῶν αὐθάδειαν· ἄμεινον γάρ ἐστιν ὑμῖν ἐν τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μικροὺς καὶ ἐλλογίμους εὑρεθῆναι, ἢ κατὰ ὑπεροχὴν δοκοῦντας ἐκριφῆναι ἐκ τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ. Hier bildet gegen das ἐλλόγιμος ἐν τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ den Gegenſatz das Ausgeſtoßenſein aus der Gemeinſchaft des Heils in Chriſto. Die ἐλλόγιμοι ſind hier die in die Heerde Chriſti eingerechneten, die ihr beigezählten. In einem analogen Sinne werden nun auch in unſrer Stelle die ἐλλόγιμοι ἄνδρες zu verſtehen ſein. Ihrem Zuſammenhange nach werden es die für die Verwaltung des apoſtoliſchen Amts, d. h. für das Regiment der Kirche rechtmäßig verordneten Perſonen ſein. [90]) Dieß wird ganz evident durch den Beiſatz ἕτεροι, der ausdrücklich auch die Apoſtel in die Kategorie der ἐλλόγιμοι ἄνδρες ſtellt. In dem Sinne, in welchem die Apoſtel es waren, waren mithin auch die Späteren, welche ihr Amt überkamen, ἐλλόγιμοι, d. h. ſie waren rechtmäßig zur Handhabung derſelben Leitung der chriſtlichen Gemeinſchaft verordnet. Und ſo ſind ſie denn, wenn wir dieß einſtweilen anticipiren dürfen, in concreto die Biſchöfe, die ebenſomit hier als vermöge einer beſondern Verfügung der Apoſtel die Nachfolger derſelben in ihrem eigenthümlichen Berufe dargeſtellt werden. Die Einſetzung des Episkopats war es ja auch eben, mit welcher zugleich, wie im vierten Buch zu zeigen ſein wird, eine feſte Ordnung für

---

90) So überſetzt auch Möhler, a. a. O., S. 226 hier: „oder nach ihrem Tode von andern dafür verpflichteten Männern". — Ein ganz ähnlicher Sprachgebrauch findet in der ſpäterhin üblichen Benennung der Kleriker durch κανονικοί, oder eigentlich ἐν τῷ κάνονι (scl. ἐκκλησιαστικῷ) ἐξεταζόμενοι, ſtatt. S. Bingham, l. c. I. p. 50 sq.

die Beſtellung der Gemeindebeamten gegeben war. Kurz die ſpätere, teſtamentariſche Anordnung der Apoſtel, von der es ſich hier handelt, iſt beſtimmt die Inſtitution des Episkopats.

Alſo auch aus der Feder des Römiſchen Clemens, des Gehülfen des Paulus (Phil. 4, 3) und eines (wie die wichtige Rolle beweiſt, die er in einem gewiſſen Kreiſe des häretiſchen Chriſtenthums ſpielt, und die ſeiner Geſchichte ſo frühzeitig widerfahrene Mythiſirung,) bei der Gründung der Kirche ſehr bedeutend mitwirkenden Mannes, [91]) beſitzen wir ein Zeugniß darüber, daß es noch Apoſtel ſelbſt waren, welche, gleichſam als ihr Teſtament, diejenigen Veranſtaltungen trafen, durch welche die Kirche in's Leben trat. [92])

§ 41.

So wären wir denn wohl zu der Annahme berechtigt, daß die Anſtalten zu der jetzt erfolgten Gründung einer chriſtlichen Kirche von den Apoſteln ſelbſt ausgingen, d. h. von denjenigen unter ihnen, welche damals das Zeitliche noch nicht geſegnet hatten, vor allen andern gewiß von dem Johannes. Aber hier erhebt ſich nun unmittelbar die zweite Frage: welches waren denn dieſe von den Apoſteln ergriffenen Maaßregeln, durch welche jetzt wirklich eine eigentliche Kirche und eine eigentliche Kirchenverfaſſung zuſtandekam?

---

91) Vgl. Credner, Einl. in d. N. T., I. S. 651. vgl. S. 607.

92) Auf ſolche *διατάξεις* der Apoſtel, wiewohl ſie ihrem Inhalt nach zu den *δευτέραις* gehören müßten, wollen wir uns gern nicht berufen, wie die in den interpolirten Briefen des Ignatius, Ep. ad Trallian. c. 7. p. 63 erwähnten: *αἰδεῖσθε δὲ καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὡς Χριστόν, καθ' ὃ ὑμῖν οἱ μακάριοι διετάξαντο Ἀπόστολοι.* Die echte kürzere Recenſion (p. 23) hat hiervon kein Wort. Vgl. übrigens über dieſe Stelle Salmaſius, l. c. p. 253 sq.

Die Antwort auf dieſe Frage haben wir unwillkürlich bereits im vorigen § anticipirt. Unſer dortiges viertes Datum (Clem. von Rom, Ep. I. ad Corinth. c. 44, p. 173) namentlich ſagte uns ja ſchon ausdrücklich aus, die ſpäteren und eigentlich teſtamentariſchen Anordnungen der Apoſtel hätten eben darin beſtanden, daß ſie in Beziehung auf ihren eigenthümlichen Beruf für die Zeit nach ihrem Tode andre bewährte Männer zu ihren Nachfolgern geſetzt, und dieſe Nachfolger der Apoſtel erkannten wir in der Beſchreibung des Verfaſſers deutlich als die Biſchöfe. Und ebenſo legte uns auch unſer zweites Datum, die Stelle des Euſebius (K. G. III. 11. p. 105), dieſelbe Annahme ganz nahe. Denn war es wirklich der apoſtoliſche Convent, von dem Euſebius, oder vielmehr Hegeſippus, dort erzählt, auf welchem die Maaßnahmen für die Gründung der Kirche verabredet wurden: ſo iſt es, da wir von dem Vornehmen jenes Convents nur dieſes Eine nähere erfahren, daß er einen Biſchof eingeſetzt, höchſt wahrſcheinlich, daß jene apoſtoliſchen Maaßnahmen weſentlich grade in der Inſtitution des Episkopats beſtanden.

Aber mögen wir immerhin auf dieſe directen Antworten keinen Werth legen, mögen wir von ihnen als zu vagen und mehrdeutigen ganz abſtrahiren, nichts deſto weniger muß ſich eine zuverläſſige Beantwortung unſrer Frage gewinnen laſſen, wenn nicht auf dem directen Wege, ſo doch auf dem indirecten. Und ausdrückliche Angaben in Beziehung auf dieſen Punkt, nämlich an ſich ſelbſt wohlbeglaubigte, beſitzen wir freilich nicht außer den ebengedachten. Aber wir dürfen ja nur einen ſcharfen Blick auf die neue Geſtalt richten, in der uns die äußere chriſtliche Gemeinſchaft da, wo nach dem Jahr 70 die geſchichtlichen Quellen für uns zuerſt wieder fließen, entgegentritt, und zwar nunmehr als wirkliche

Kirche, — wir dürfen uns dabei nur fragen, welches denn in dem hier ſich zeigenden Bilde diejenigen Punkte ſind, in denen die characteriſtiſchen Lebensbewegungen ſich uns darſtellen, an welchen wir daſſelbe deutlich und ſicher als das Bild einer Kirche erkennen, — mit andern Worten, welches denn in dem uns jetzt vor Augen ſtehenden einheitlich lebendigen Organismus von Chriſtengemeinden diejenigen Organe ſind, durch welche die einzelnen Gemeinden zu einer ſolchen organiſchen äußeren Einheit verbunden erſcheinen, — welches in ihm die eigenthümlichen, vorher fehlenden Inſtitutionen ſind, kraft deren wir die vordem vereinzelten Gemeinden jetzt unter einander in organiſch neceſſitirter, nicht blos unbeabſichtigt vermöge eines glücklichen Zuſammentreffens zufälliger Umſtände ſich ergebender, äußerer Communication leben ſehen: und wir haben die geſuchte Antwort gefunden; denn diejenigen Inſtitutionen, durch welche die Kirche während ihres Fortbeſtehens als Kirche lebt, müſſen es auch ſein, durch welche ſie als Kirche urſprünglich das Leben erhalten hat, durch deren Einführung eben ihre Entſtehung erfolgt iſt.

Schlagen wir nun aber dieſen Weg ein, ſo können wir, die neue Geſtalt der äußeren Chriſtengemeinſchaft um das Jahr 100 herum ins Auge faſſend, keinen Augenblick darüber in Zweifel bleiben, welches in ihr das eigentliche Lebensorgan ſei, durch deſſen vermittelnde Functionen ſie als Kirche lebt. Wir erblicken, das Weſen der Sache angeſehen, nur Ein ſolches, den Episkopat. Und ſomit hätten wir unſre Antwort. Es wäre dieſelbe, welche ſchon die obigen ausdrücklichen Data uns an die Hand gaben. Wir hätten zu ſagen: die apoſtoliſche Veranſtaltung, durch welche jetzt eine wirkliche Kirche zur Exiſtenz kam, war die Einſetzung des Episkopats.

Doch wir wollen möglichſt ſicher gehen. Wir wollen dieſe Antwort nicht ſofort auf Treu' und Glauben als die richtige hinnehmen, ſondern zuvor behutſam prüfen, ob die geſchichtlichen Vorausſetzungen, auf welchen ſie beruht, auch wohlbegründete ſind.

Sie ſetzt, dieß iſt das Erſte, voraus, daß die Einführung des eigentlich ſo zu nennenden Episkopats genau in den Zeitpunkt falle, von welchem an wir die Entſtehung der Kirche datiren mußten. Es iſt offenbar, wenn dieſer Umſtand geſchichtlich geſichert iſt, ſo erweckt er ein ſehr bedeutendes Vorurtheil zuguñſten jener Antwort. Nun haben allerdings unſre früheren Unterſuchungen ausgewieſen, daß es vor unſerm Zeitpunkt noch keine eigentlichen Biſchöfe gab; aber daß es bald nach demſelben wirklich ſchon ſolche gegeben habe, dieß iſt eine Behauptung, gegen deren Wahrheit bei vielen ein ſtarkes Vorurtheil Einrede thun dürfte, und für die man durchaus berechtigt iſt erſt einen Beweis zu fordern.

Sodann ſupponirt jene Antwort, daß in der Zeit, mit welcher unſre kirchengeſchichtlichen Nachrichten wieder beginnen, grade die Biſchöfe es waren, welche für die einzelnen Gemeinden die Organe ihrer kirchlichen Vereinigung und Communication bildeten. Die Thatſache ſelbſt läßt ſich nun zwar beſonnenerweiſe nicht anfechten, allein es fragt ſich immer noch, ob ſie nicht vielleicht ein blos zufälliger Erfolg war. Soll ſie für den behaupteten Satz ein ſichrer Beweis ſein, ſo muß ſie ein wiſſentlich beabſichtigter Erfolg geweſen ſein, d. h. ſo muß man es damals wirklich als die Beſtimmung oder doch wenigſtens als eine der Beſtimmungen des Episkopat betrachtet haben, ein ſolches Organ der kirchlichen Einheit zu ſein. Daß dem ſo war, muß erſt geſchichtlich nachgewieſen werden.

Doch auch wenn dieß geſchehen wäre, würde immer noch eine dritte Forderung zurückbleiben. Für die Vollſtändigkeit und Zuverſichtlichkeit der Ueberzeugung von der Richtigkeit der oben gegebenen Antwort muß es nämlich mindeſtens ſehr wünſchenswerth erſcheinen, darüber zur Klarheit zu gelangen, ob denn der Episkopat ſchon ſeinem urſprünglichen Begriffe nach grade dem Zweck der Erzielung einer kirchlichen Einheit unter den einzelnen chriſtlichen Gemeinden als ein auf eigenthümliche Weiſe geeignetes Mittel entſpreche, — ob denn etwa ſchon in der urſprünglichen Anlage des Begriffs des Episkopats eine Zweckbeziehung auf die Gewinnung einer kirchlichen Einheit geſetzt zu ſein ſcheine. Denn ſo lange wir uns hierüber im Dunkeln befinden, werden wir [93]) allezeit zum Zweifel wenigſtens daran aufgelegt bleiben, daß der Episkopat ſogleich in ſeinem Urſprunge ſelbſt jene Abzweckung hatte; und wir werden es für weit glaublicher halten, er habe dieſe Beſtimmung, die ſeinem Begriff ſelbſt völlig fremd ſein möge, erſt hintennach (wenn auch ſchon ſehr früh, vielleicht ſchon vor Ablauf des erſten Jahrhunderts,) zu ſeiner urſprünglichen hinzuerhalten, auf Veranlaſſung der ſich ganz unbeabſichtigt ergebenden Erfahrung von ſeiner Brauchbarkeit auch für dieſen Nebenzweck. Könnte man uns dagegen davon überführen, daß in dem Begriffe des Episkopats ſelbſt ſchon urſprünglich eine deutliche Zweckbeziehung auf die Gewinnung der kirchlichen Einheit zu liegen ſcheine, ſo würden wir uns dann freilich leicht zu dem Glauben überreden laſſen, daß die Apoſtel dieſe letztere grade durch die Anord-

---

93) Nämlich wir Proteſtanten, und zwar wir Nichtepiſkopalen unter denſelben. Ein völlig vorurtheilsfreier würde ſich freilich ſchon vonvornherein grade nach der entgegengeſetzten Seite hinneigen.

nung des erſteren in's Werk richten wollten und auch wirklich bewerkſtelligten. Um uns zu befriedigen müßte alſo eine geſchichtlich begründete Darlegung des urſprünglichen Begriffs und der urſprünglichen Bedeutung des Episkopats gegeben werden. Wieſe ſie aus, daß der Episkopat ſeinem primitiven Begriff nach ganz wie dafür berechnet erſcheine, ein Organ der kirchlichen Einheit abzugeben, ſo würden nun die beiden bereits früher conſtatirten Umſtände ein ganz neues Gewicht für uns erhalten, das chronologiſche Zuſammenfallen der Inſtitution des Episkopats und der Entſtehung der Kirche, d. h. eben der organiſchen einheitlichen Verknüpfung der einzelnen Chriſtengemeinden untereinander, — und die um den Anfang des zweiten Jahrhunderts herum herrſchende Anſicht von dem Episkopat als dem zur Vermittelung der kirchlichen Einheit beſtimmten Inſtitut.

Den ſich ſo herausſtellenden drei Forderungen Genüge zu thun, ſind wir gern erbötig. Dabei halten wir aber auch dafür, daß, dafern wir dieß wirklich vermögen, dann kein Raum weiter übrig bleibt für gegründete Zweifel an der Richtigkeit des aufgeſtellten Satzes.

§ 42.

Wir haben zuerſt nachzuweiſen, daß die Einführung des Episkopats in den nämlichen Zeitpunkt fällt, in den wir die Entſtehung der Kirche ſetzen mußten, d. i. in die Zeit bald nach dem Jahr 70.

Dieſe Annahme könnte nämlich inſofern Bedenken unterliegen, als man den für die Einſetzung des Episkopats angegebenen Termin für zu früh halten, und es verſuchen könnte, ſich als auf eine geſchichtlich beweisbare Thatſache darauf zu berufen, daß ja noch in weit ſpäterer Zeit die Exiſtenz eigentlich ſo zu nennender Biſchöfe müſſe geläugnet werden, und dieß wegen der immer noch fortdauernden

Identifizirung der ἐπίσκοποι und der πρεσβύτεροι. Es kommt nun eben darauf an, zu unterſuchen, ob es mit dieſer angeblichen Identifizirung auch in der ſpäteren Zeit ſeine Richtigkeit hat.

Zunächſt will man ſie noch bei dem Römiſchen Clemens in ſeinem erſten Sendſchreiben an die Korinther durchgängig vorfinden. 94) Sehen wir zu, mit welchem Grunde. Und da müſſen wir denn ſofort gegen die Beweiskraft der Stelle proteſtiren, auf welche man grade das Hauptgewicht legt, c. 42, p. 171 sq. (ſ. oben S. 207, Anm. 56.) Denn daß die in ihr aufgeführten ἐπίσκοποι keine wirklichen Biſchöfe ſind, ſondern noch die alten Presbyter-Episkopen, das räumen wir zwar bereitwillig ein; aber was iſt denn damit gewonnen? Der Verfaſſer ſpricht ja in dieſer Stelle ausdrücklich von den Veranſtaltungen der Apoſtel beim Beginne ihrer Wirkſamkeit; und daß ſie damals keine eigentlich ſo zu nennenden Biſchöfe angeſtellt haben, behaupten wir ja ſelbſt nachdrücklichſt. Was will man denn nun aber dazu ſagen, wenn, wie wir ſchon im § 40 geſehen haben, Clemens bald nachher, c. 44, p. 173, dieſen früheren apoſtoliſchen Anordnungen ausdrücklich ſpätere gegenüberſtellt, und von ihnen die Inſtitution ſolcher Beamten ableitet, die, da ſie als Nachfolger der Apoſtel und als zu der Ernennung jener Presbyter-Episkopen auf eigenthümliche Weiſe bevollmächtigt dargeſtellt werden, doch wohl über dieſen ſtehen? Und was ſonſt können dieſe Beamten anders ſein als eigentliche Biſchöfe, wenn ihnen auch von dem Verfaſſer kein beſondrer Amtstitel beigelegt wird? 95) Schon dieß muß uns äußerſt

94) So auch noch Kiſt, a. a. O., S. 81.

95) Wir ſetzen hier die oben § 40 entwickelte Auslegung dieſer Stelle voraus. Aber auch bei der hergebrachten Erklärung läuft unſre

mißtrauiſch dagegen machen, wenn man nun wieder in den unmittelbar an dieſe letztere Stelle ſich anſchließenden Worten einen unwiderleglichen Beweis dafür zu finden meint, daß Clemens noch keine andren Biſchöfe kenne als die mit den Presbyteren identiſchen. Es entſteht in der That ein bedeutender Schein zugunſten dieſer Anſicht, wenn man den Verfaſſer (c. 44, p. 173) folgendermaaßen fortfahren ſieht: *Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων* (den Apoſteln) *ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ, μετὰ ταπεινοφροσύνης, ἡσύχως καὶ ἀβαναύσως, μεμαρτυρημένους τε πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντων, τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβαλέσθαι τῆς λειτουργίας. Ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενέγκοντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν. Μακάριοι οἱ οἱ προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι, οἵτινες ἔγκαρπον καὶ τελείαν ἔσχον τὴν ἀνάλυσιν. Οὐ γὰρ εὐλαβοῦνται, μή τις αὐτοὺς μεταστήσῃ ἀπὸ τοῦ ἱδρυμένου αὐτοῖς τόπου. Ὁρῶμεν γάρ, ὅτι ἐνίους ὑμεῖς μετηγάγετε καλῶς πολιτευομένους ἐκ τῆς ἀμέμπτως αὐτοῖς τετιμημένης λειτουργίας.* Dennoch müſſen wir läugnen, daß in dieſer Stelle eine Identifizirung der *ἐπίσκοποι* und der *πρεσβύτεροι* liegt. Denn das iſt allerdings evident, daß es hier die nämlichen Perſonen ſind, in Beziehung auf welche das eine Mal von einem *τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλλεσθαι* 96) die Rede iſt, und die dann wieder

---

Sache keine Gefahr. Denn bei ihr würde Clemens eben nur von dem reden, was die Apoſtel vornahmen während ſie die Leitung der Chriſtenheit handhabten, ganz und gar aber nicht von dem Stande der Dinge zu ſeiner Zeit. Um dieſen letzteren aber handelt es ſich hier allein.

96) So allein darf conſtruirt werden, nicht aber dürfen, wie Salmaſius, l. c. p. 215, thut, *τὰ δῶρα* mit *τῆς ἐπισκοπῆς* zu-

als πρεσβύτεροι bezeichnet werden; auch kann und ſoll nicht beſtritten werden, daß diese Perſonen nicht eigentlich ſo zu nennende Biſchöfe ſind, ſondern Presbyteren, was ja ſchon daraus einleuchtet, daß ihrer in der Einen korinthiſchen Gemeinde mehrere waren; allein dieß alles zugeſtanden fragt es ſich immer noch erſt, in welchem Sinne nach des Verfaſſers Abſicht hier der Ausdruck ἐπισκοπή zu nehmen iſt, ob er hier irgend ein beſtimmtes kirchliches Vorſteheramt, und zwar namentlich den Presbyterat, damit bezeichnen will, oder nur ganz im Allgemeinen das kirchliche Vorſteheramt überhaupt. Sprachlich kann das Wort anerkanntermaaßen,[97]) ſchon nach ApG. 1, 20, allerdings auch in dieſer allgemeinen Bedeutung gefaßt werden. In dieſem letzteren Falle könnte dann mit unſrer Stelle die Nichtidentität der Biſchöfe und der Presbyteren durchaus zuſammenbeſtehen; denn ἐπισκοπή wäre dann der allgemeine Ausdruck für das Genus, unter welches beide, die Biſchöfe und die Presbyteren, als beſondre Species von Gemeindevorſtehern gehörten. Ueberdieß muß zumvoraus zugeſtanden werden, daß ſogar wenn der Verfaſſer beſtimmt den abſtracten Begriff des Presbyterats hätte ausdrücken wollen, ihm hierzu gar nicht ein Mal ein ſpecieller Terminus zu Gebote geſtanden haben würde, da die griechiſche Sprache für den Begriff des Presbyterats kein eigenthümlich bezeichnendes Wort beſitzt. Auch in dieſem Falle hätte er alſo nothgedrungen zu dem Ausdruck ἐπισκοπή greifen müſſen, wenn er ſich nicht etwa durch ſchleppende Umſchrei-

---

ſammengenommen werden, eine Conſtruction, die ſchon durch das unmittelbar vorangehende ἀποβαλέσθαι τῆς λειτουργίας widerlegt wird.

97) S. auch Gabler, De Episc. pr. Eccl. chr., p. 40.

bungen helfen wollte. [98]) Gewiß aber wollte Clemens an unſrer Stelle grade nur einen ganz allgemeinen Namen haben für die chriſtliche Gemeindevorſteherſchaft, ohne alle ausſchließende Beziehung auf eine beſtimmte beſondere Claſſe der Gemeindebeamten. Wir ſagen gewiß, darum weil wir ihn kurz vorher, im Anfange des Hauptſtücks (*καὶ οἱ Ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς*), das Wort *ἐπισκοπὴ* eben in dieſer weiteſten Bedeutung gebrauchen geſehn haben. Denn hier ſteht dem Zuſammenhange nach [99]) die *ἔρις ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς* dem *ζῆλος περὶ τῆς ἱερωσύνης* im Vorhergehenden (c. 43, p. 172) gegenüber. Die *ἐπισκοπὴ* bildet mithin hier den Gegenſatz gegen die altteſtamentliche *ἱερωσύνη*, und der Begriff jener iſt nicht minder weit zu faſſen als der dieſer. Wegen des Prieſterthums konnten freilich unter dem N. T. keine ambitiöſen Zwiſtigkeiten mehr entſtehen; denn dieſes gehörte im Chriſtenthum, je nachdem man es verſteht, entweder allen zu, oder keinem, ſondern allein Chriſto. Wohl aber wurde das in der chriſtlichen Gemeinſchaft dem altteſtamentlichen Prieſterthum, inſofern es mit perſönlicher Auszeichnung und höherer, maaßgebender und leitender Auctorität und Macht verknüpft war, entſprechende Amt der Gemeindevorſteher nur zu natürlich ein Gegenſtand ehrgeiziger Umtriebe unter den Chriſten. Dieß gilt nicht etwa von irgend Einer Gattung der chriſtlichen Gemeindeämter allein, ſondern von allen; und unſer Verfaſſer denkt auch ſo wenig ausſchließlich

---

98) Der Ausdruck *προστασία*, der außerdem etwa noch in Betracht kommen könnte, würde die hier fragliche Vorſteherſchaft zu wenig als eine religiöſe bezeichnet haben, und daher weniger geeignet geweſen ſein.

99) S. oben S. 374 ff. die Entwickelung deſſelben.

an Eine einzelne Gattung, daß er vielmehr beſtimmt die Apoſtel die von ihm erzählte Maaßregel zur Verhütung des ambitiöſen Haders nicht nur wegen des Presbyterats, ſondern ebenmäßig auch wegen des Diakonats [100]) treffen läßt. Er braucht ſomit hier einen Terminus, der alle beſondern Arten chriſtlicher Gemeindeämter in ſich zuſammenfaßt, und lediglich den abſtracten Begriff der chriſtlichen Gemeindevorſteherſchaft überhaupt ausdrückt. Solch ein Wort nun findet er, in vollkommenem Einverſtändniß mit dem Sprachgebrauch, in unſerm *ἐπισκοπή*.

Wenn nun aber auch in keiner einzigen Stelle des Briefes des Clemens ein poſitiver Beweis dafür vorliegt, daß zur Zeit der Abfaſſung deſſelben die Episkopen und die Presbyteren noch identiſch geweſen, ſo bleibt doch der Umſtand immer auffallend, daß der Verfaſſer durchweg nur von einer Auflehnung der Korinthier gegen ihre Presbyteren ſpricht, nie von einer Widerſetzlichkeit derſelben gegen ihren Biſchof, — daß er ſie immer nur zur Unterwerfung unter ihre Presbyteren [101]) ermahnt, nie zum Gehorſam gegen ihren Bi-

---

100) *Καὶ οἱ Ἀπόστολοι ἡμῶν κ. τ. λ. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν, πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν, κατέστησαν τοὺς προειρημένους.* Dieſe *προειρημένοι* ſind aber nach c. 42, p. 171 die *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι*.

101) Die hierher bezüglichen Stellen ſind: c. 47, p. 175: *Νυνὶ δὲ κατανοήσατε, τίνες ὑμᾶς διέστρεψαν, καὶ τὸ σεμνὸν τῆς περιβοήτου φιλαδελφίας ὑμῶν ἐμείωσαν. Αἰσχρὰ, ἀγαπητοὶ, καὶ λίαν αἰσχρὰ καὶ ἀνάξια τῆς ἐν Χριστῷ ἀγωγῆς, ἀκούεσθαι τὴν βεβαιοτάτην καὶ ἀρχαίαν Κορινθίων ἐκκλησίαν δι' ἓν ἢ δύο πρόσωπα στασιάζειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους.* Ferner c. 54, p. 177 sq.: *Τίς οὖν ἐν ὑμῖν γενναῖος; τίς εὔσπλαγχνος; τίς πεπληροφορημένος ἀγάπης; Εἰπάτω· εἰ δι' ἐμὲ στάσις καὶ ἔρις καὶ σχίσματα, ἐκχωρῶ, ἄπειμι οὗ ἐὰν βούλησθε, καὶ ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους. μόνον τὸ ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ εἰρηνευέτω μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων. κ. τ. λ.* Endlich c. 57, p. 179: *Ὑμεῖς οὖν οἱ τὴν κατα-*

ſchof. Woher kommt das? Und wenn man nun auf dieſe Frage allenfalls die Antwort gelten laſſen müßte: daher weil die Korinthier ſich gegen ihren Biſchof nicht empört hatten (wiewohl dieß kaum vorſtellbar erſcheint bei einer Auflehnung gegen die Presbyteren oder wenigſtens einen nicht unbedeutenden Theil derſelben,): ſo bleibt doch immer noch die höchſt bedenkliche Thatſache zurück, daß in dem ganzen Briefe nirgends eine Beziehung auf einen Biſchof der korinthiſchen Gemeinde vorkommt. 102) Bringt man dieß

βολὴν τῆς στάσεως ποιήσαντες, ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις, καὶ παιδεύθητε εἰς μετάνοιαν, κάμψαντες τὰ γόνατα τῆς καρδίας ὑμῶν, μάθετε ὑποτάσσεσθαι, ἀποθέμενοι τὴν ἀλάζονα καὶ ὑπερήφανον τῆς γλώσσης ὑμῶν αὐθάδειαν. κ. τ. λ.

102) Auch in denjenigen Stellen können wir nämlich eine wirkliche Erwähnung eines Biſchofs der korinthiſchen Gemeinde nicht erblicken, die allerdings den Schein einer ſolchen veranlaſſen. Die eine iſt c. 1. p. 147, wo Clemens von dem früheren geiſtlichen Wohlſtande der korinthiſchen Chriſten ſo ſchreibt: Ἀπροσωπολήπτως γὰρ πάντα ἐποιεῖτε, καὶ ἐν τοῖς νόμοις τοῦ Θεοῦ ἐπορεύεσθε, ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν, καὶ τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις· νέοις τε μέτρια καὶ σεμνὰ νοεῖν ἐπετρέπετε· γυναιξίν τε ἐν ἀμώμῳ καὶ σεμνῇ καὶ ἁγνῇ συνειδήσει πάντα ἐπιτελεῖν παρηγγέλλετε. κ. τ. λ. Die andre Stelle ſteht c. 21 p. 161: Τοὺς προηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν, τοὺς πρεσβυτέρους ἡμῶν τιμήσωμεν, τοὺς νέους παιδεύσωμεν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ. Τὰς γυναῖκας ἡμῶν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν διορθωσώμεθα κ. τ. λ. Τὰ τέκνα ἡμῶν τῆς ἐν Χριστῷ παιδείας μεταλαμβανέτωσαν. κ. τ. λ. Hier hat man nun in den ἡγουμένοις oder προηγουμένοις, weil ſie von den πρεσβυτέροις unterſchieden und ihnen vorangeſtellt werden, den Biſchof ſehen wollen. Allein ſchon die Mehrzahl, in welcher dann von dem Biſchofe (denn nur an Einen könnte doch in der korinthiſchen Gemeinde gedacht werden,) geſprochen würde, ſteht dem entgegen. Sodann zeigt es ſich auch bald, daß die πρεσβύτεροι gar nicht Presbyteren ſind, ſondern bejahrte Perſonen (wie 1 Tim. 5, 1. coll. 2. 1 Petri 5, 5); denn in beiden Stellen folgen auf ſie die νέοι, die γυναῖκες und endlich die τέκνα. (Höchſtens der Ausdruck in der erſten Stelle: τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις, verglichen mit 1 Petri 5, 1: πρεσβυτέρους οὖν ἐν ὑμῖν, könnte den Schein des Gegentheils erregen; aber auch nur den

mit in Rechnung, ſo wird ſich auf jene Frage ſchwerlich eine andre haltbare Antwort darbieten als die: daher weil die korinthiſche Gemeinde keinen Biſchof hatte. Und ſomit ſcheint unſre Sache verloren zu ſein. Sie iſt es aber in Wahrheit ſo wenig, daß wir grade in dieſem Umſtande einen neuen Beweis zu ihren Gunſten zu erblicken glauben. Was aus allem vorhin angegebenen folgt iſt nämlich nur dieſes, daß die korinthiſche Gemeinde damals keinen Biſchof hatte, als Clemens im Namen der römiſchen Chriſten dieſen Brief an ſie ſchrieb: nicht aber, daß ſie bis dahin noch keinen Biſchof gehabt hatte. Daß ſie aber damals keinen Biſchof hatte, das würden wir ſchon a priori wahrſcheinlich finden, auch wenn die Uebergehung des Biſchofs uns nicht befremden müßte. Es bildet ſich uns nämlich aus der Lectüre unſers Briefes ganz unwillkürlich und immer wieder von Neuem folgende Vorſtellung von den Hergängen zu Korinth, welche unſern Brief veranlaßten. 103) Unter den korinthiſchen Chriſten mochte ſchon von längerer Zeit her allerlei revolutionärer Gährungsſtoff arbeiten. Eine Zeit lang

---

Schein.) Vgl. die auffallend verwandte Stelle des Polycarpus, Ep. ad Ephes., c. 4, p. 187 sq. Und ſo wird es klar, daß unter den *ἡγουμένοις* (ganz dem neuteſtamentlichen Sprachgebrauch gemäß, ſ. Hebr. 13, 7. 17. 24) nicht Biſchöfe, überhaupt nicht Gemeindebeamten irgend einer beſondern Claſſe zu verſtehen ſind, ſondern alle Gemeindevorſteher überhaupt, welchen Namen ſie auch führen mögen. (Gewiß ganz mit Unrecht erklärt Salmaſius, l. c., p. 119—121, die *ἡγούμενοι* an unſrer Stelle de potestatibus civilibus, saecularibus.)

103) Ueber die hier fraglichen Vorfälle zu Korinth findet ſich außer unſerm Briefe keine weitere Nachricht als folgende, aber gewiß erſt aus dem Briefe des Clemens geſchöpfte, Angabe des Irenäus, adv. Haer., L. III. c. 3. § 3. p. 176: *Ἐπὶ τούτου οὖν του Κλήμεντος στάσεως οὐκ ὀλίγης τοῖς ἐν Κορίνθῳ γενομένης ἀδελφοῖς, ἐπέστειλεν ἡ ἐν Ῥώμῃ ἐκκλησία ἱκανωτάτην γραφὴν τοῖς Κορινθίοις, εἰς εἰρήνην συμβιβάζουσα αὐτοὺς καὶ ἀνανεοῦσα τὴν πίστιν αὐτῶν κ. τ. λ.*

wurde jedoch die Exploſion unruhiger Factionen noch zurückgehalten durch die kräftige Auctorität eines an der Spitze der Gemeinde ſtehenden Biſchofs. Da ſtarb dieſer, und nun brachen die bisher im Zaum gehaltenen Partheileidenſchaften hervor. Ein unlautrer Freiheitsſchwindel ergriff die Gemeinde, die ſich von einigen wenigen Fanatikern hinreißen ließ, aus der Bahn der kirchlichen Ordnung zu weichen. Die Erledigung des biſchöflichen Stuhls erſchien als die günſtigſte Gelegenheit zu einer Umgeſtaltung der Verhältniſſe des Gemeinderegiments im Sinne der, wahrſcheinlich blinddemokratiſchen, Partheiführer. Der nächſte Vorwurf ihrer zerſtöreriſchen Tendenzen war das von den bisherigen Biſchöfen beſtellte Presbytercollegium, wenigſtens derjenige Theil deſſelben, der ſich den die Herrſchaft an ſich reißenden Leidenſchaften nicht fügen wollte. Ihm wollte man vermuthlich auch nicht den gebührenden Einfluß geſtatten bei der Wahl eines neuen Biſchofs und die Vornahme einer ſolchen Wahl. Dieſe alten rechtmäßigen Presbyteren, ſofern ſie nicht etwa mit den Ruheſtörern gemeinſchaftliche Sache machten, wurden alſo abgeſetzt, und an ihrer Statt wollte die aufgeregte Gemeinde ein neues Presbyterium einſetzen, das nach ihrem Sinne geſtimmt wäre. Wahrſcheinlich wurde die Ordnung erſt dadurch wieder völlig hergeſtellt, daß die Gemeinde, vermuthlich durch die Mitwirkung der benachbarten Biſchöfe, einen neuen Biſchof erhielt, der mit nachdrücklichem Anſehn die entfeſſelten Gemüther wieder unter die Zucht der Kirche zurückzubringen wußte. Man wird zugeben müſſen, daß dieſer Hergang der Sache an ſich denkbar iſt, ja in ſich ſelbſt ganz glaublich. Noch mehr Wahrſcheinlichkeit gewinnt aber die entworfene Vorſtellung dadurch, daß ſich für ſie eine geſchichtlich documentirte, wenn gleich nur theilweiſe, Parallele aus einer wenig ſpäteren Zeit dar-

bietet, in der Geſchichte der Gemeinde von Athen. Wir leſen ſie bei dem Euſebius, da, wo er von den Briefen des Dionyſius von Korinth ſpricht, K. G. IV, 23, p. 185. Er erwähnt hier eines Briefs des Dionyſius an die Athenienſer, und bemerkt, derſelbe ſei *διεγερτικὴ πίστεως καὶ τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείας, ἧς ὀλιγορήσαντας ἐλέγχει, ὡς ἂν μικροῦ δεῖν ἀποστάντας τοῦ λόγου, ἐξ οὔπερ τὸν προεστῶτα αὐτῶν Πούπλιον μαρτυρῆσαι κατὰ τοὺς τότε συνέβη διωγμούς. Κυδράτου δὲ μετὰ τὸν μαρτυρήσαντα Πούπλιον καταστάντος αὐτῶν ἐπισκόπου μέμνηται, ἐπιμαρτυρῶν, ὡς διὰ τῆς αὐτοῦ σπουδῆς ἐπισυναχθέντων, καὶ τῆς πίστεως ἀναζωπύρησιν εἰληχότων.* Erwägt man hierzu noch, daß es nun doch ein Mal ganz notoriſch zur Zeit der Abfaſſung unſers Briefes ſchon eigentliche Biſchöfe gab, (ſ. unten,) ſo wird man unſre Vorſtellung wohl mehr als blos wahrſcheinlich finden. Ueberhaupt iſt es doch etwas ganz eigenes damit, aus einem Briefe des Clemens von Rom beweiſen zu wollen, daß es zu ſeiner Zeit noch keine eigentlich ſo zu nennenden Biſchöfe gegeben habe, — aus der Schrift eines Mannes, den man doch ſelbſt als einen wirklichen Biſchof anerkennt [104]) und anerkennen muß, und zwar aus einem Briefe dieſes Mannes, den er im Namen einer ganzen Gemeinde, alſo doch wohl erkennbar genug eben in der Eigenſchaft eines wirklichen Biſchofs geſchrieben hat! Was würden gegen dieſe Thatſache, die lauter redet als alle exegetiſchen Conſequenzen, auch die allerſcheinbarſten Stellen vermögen? Was vermögen ſie aber vollends, wenn derſelbe Schriftſteller ausdrücklich berichtet (c. **44**, p. **173**), daß die Apoſtel ſelbſt dafür

---

104) **Salmaſius** freilich proteſtirt beſtimmt gegen dieſe Anerkennung, l. c. p. 221—223. Seine Gründe werden aber niemanden überzeugen.

geſorgt hätten, daß ſie nach ihrem Tode in ihrem eigenthümlichen Beruf förmlich autoriſirte Nachfolger haben möchten?

Durch den Clemens ſind wir nach Rom geführt worden, und auch nachdem wir uns von jenem getrennt haben, können wir ſofort noch dort verbleiben, denn auch Hermas wird als Zeuge wider uns aufgerufen. Man ſagt nämlich, dieſer alte Schriftſteller erhalte L. I. Vis. 2, c. 4, p. 78, nur den Befehl, die gehabten Viſionen den Presbyteren ſeiner, d. h. der römiſchen Gemeinde mitzutheilen, und daraus müſſe man ſchließen, daß dieſelbe zu ſeiner Zeit noch keinen eigentlichen Biſchof gehabt habe; denn ſonſt würde Hermas wohl vor allen andern an dieſen gewieſen worden ſein.[105] Es iſt aber ſchwer begreiflich, wie man ſo argumentiren kann, da ja in derſelben Stelle, unmittelbar in der Nähe der Presbyteren auch des Biſchofs ausdrücklich gedacht wird, nämlich des Clemens. Man leſe nur die vollſtändige Stelle: Post autem visionem vidi in domo mea, et venit illa anus, et interrogavit me, si iam libellum dedissem Senioribus. Et respondi: Adhuc non. At illa dixit: Bene fecisti, habeo enim quaedam verba edicere tibi. Cum autem consummavero omnia verba, aperte scientur ab electis. Scribes ergo duos libellos, et mittes unum Clementi et unum Graptae. Mittet autem Clemens in exteras civitates, illi enim permissum est; Grapte autem commonebit viduas et orphanos. Tu autem leges in hac civitate cum Senioribus, qui praesunt Ecclesiae. Ueberdieß erwähnt ja Hermas an einem andern Orte die Biſchöfe auch namentlich, und zwar ſo, daß er ſie deutlich von den Presbyteren unterſcheidet:

---

105) Was Salmaſius, l. c., p. 250 sq. ſonſt noch aus dem Hermas zu dem gleichen Zwecke beibringt, iſt völlig aus der Luft gegriffen.

L. I. Vis. 3, c. 5, p. 80. Hier heißt es in der Erklärung des Geſichts von dem die Kirche ſymboliſch darſtellenden Thurm unter anderm: Audi nunc et de lapidibus, qui sunt in structura. Lapides quidem illi quadrati et albi convenientes in commissuris suis, ii sunt Apostoli et Episcopi et Doctores et Ministri, qui ingressi sunt in clementia Dei, et episcopatum gesserunt, et docuerunt, et ministraverunt sancte et modesto electis Dei, qui dormierunt quique adhuc sunt, et semper cum illis convenerunt, et in se pacem habuerunt, et se invicem audierunt. Propter hoc et in structuram turris conveniunt commissurae eorum. In dieſem Paſſus können die Doctores, zwiſchen die Episcopi und die Ministri mittenein geſtellt, auf natürliche Weiſe nur von den Presbyteren, und zwar den eigentlichen oder ſimplen, verſtanden werden; und dann ſind die Episcopi wirkliche Biſchöfe. Es iſt dabei auch noch der Umſtand zu beachten, daß den Apoſteln keine eigenthümliche Weiſe der Amtsthätigkeit beigelegt iſt, wie den übrigen mit ihnen zuſammengeſtellten Claſſen chriſtlicher Kirchenbeamten, ſondern die ihrige mit einbegriffen iſt unter dem episcopatum gesserunt. Der Apoſtolat und der Episcopat erſcheinen ſonach als in der Vorſtellung des Verfaſſers weſentlich gleich, was wieder nicht wenig dafür ſpricht, daß er mit den Episcopis eigentlich ſo zu nennende Biſchöfe meine.

Doch man geht noch weiter. Auch Polykarpus ſoll noch nichts von eigentlich ſo zu nennenden Biſchöfen wiſſen.[106] Wiederum ſonderbar genug! Ein Mann, der notoriſch ſelbſt Biſchof war,[107] und ſich ſelbſt in der Ueber-

---

106) S. Salmaſius, l. c. p. 231—235.

107) Auch Ignatius bezeichnet ihn ausdrücklich als Biſchof, Ep. ad Polycarp. in der Ueberſchrift, p. 39: Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφό-

ſchrift deſſelben Briefs, aus welchem man den Beweis für jene Behauptung führen will, ganz deutlich als ſolchen bezeichnet,[108]) ſoll keine Biſchöfe kennen! Darum beſchränken die umſichtigen unter den Gegnern[109]) ihre Theſis darauf, daß es in der Gemeinde zu Philippi noch keinen wirklichen Biſchof gegeben habe, als Polykarp ſein Schreiben an dieſelbe erließ. Sie argumentiren dabei ſo. In ſeinem Briefe an die Philippenſer gedenkt Polykarpus zwar ausdrücklich der Diakonen (c. 5, p. 188) und der Presbyteren (ebendaſ. und c. 6, p. 188), ſchreibt auch nachdruckſam: *διὸ δέον ἀπέχεσθαι ἀπὸ πάντων τούτων, ὑποτασσομένους τοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις ὡς τῷ Θεῷ καὶ Χριστῷ* (c. 5, p. 188), eines Biſchofs aber erwähnt er auch mit keiner Silbe. Was nun das erſtere angeht, die Nichterwähnung des Biſchofs bei der Erwähnung der Presbyteren und der Diakonen, ſo würde ein auf dieſes Fundament gebauter Schluß im obigen Sinne ſchon an und für ſich höchſt unſicher ſein; in unſerm beſondern Falle aber ſpringt noch dazu ein ganz beſtimmter Grund derſelben in's Auge, ſobald man nur auf die angezogene Stelle hinblickt.

ρος, Πολυκάρπῳ, ἐπισκόπῳ ἐκκλησίας Σμυρναίων, μᾶλλον δὲ ἐπισκοπημένῳ ὑπὸ Θεοῦ πατρὸς καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, πλεῖστα χαίρειν.

108) p. 186: *Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ παροικούσῃ Φιλίπποις κ. τ. λ.* Hier unterſcheidet ſich Polykarpus doch augenſcheinlich von den Presbyteren, und ordnet ſich dieſen über. Salmaſius (l. c. p. 132 sq.) freilich will in dieſer Ueberſchrift grade einen poſitiven Beweis dafür finden, daß Polykarp nicht Biſchof im eigentlichen Sinne des Worts war! Man vergleiche nur die ganz parallele Stelle des Ignatius in der Ueberſchrift des Briefs an die Philadelphener, p. 30: *μάλιστα ἐὰν ἐν ἑνὶ ὦσιν σὺν τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις. κ. τ. λ.*

109) So Kiſt, a. a. O., S. 81.

Die Presbyteren und die Diakonen werden nämlich in ihr nicht blos ſchlechtweg genannt, ſondern ſie werden ernſtlich an ihre Pflichten erinnert und zu einem ihres Berufs würdigen Verhalten erweckt. Wer empfindet nun nicht, wie unangemeſſen und allem Zartgefühl zuwider es geweſen ſein würde, wenn Polykarp auch dem Biſchof eine ähnliche Predigt hätte halten wollen, wie er ſie den Presbyteren und den Diakonen gegenüber ſich erlauben durfte, eben weil er als Biſchof über ihnen ſtand? Und ſo legt unſre Stelle ſogar grade dafür Zeugniß ab, daß die philippenſiſchen Presbyteren nicht Presbyter-Episkopen waren, ſondern Presbyteren im ſpäteren Sinne; denn wären ſie jenes geweſen, ſo würden ſie mit dem Polykarpus, auch wenn er wirklicher Biſchof war, zu ſehr auf gleicher Stufe geſtanden haben, als daß ſolche Vorhaltungen aus ſeiner Feder an ihrer Stelle geweſen wären. Aber, entgegnet man, das andre bleibt nun doch, daß Polykarpus die Unterwürfigkeit gegen die Presbyteren und die Diakonen einſchärft, die gegen den Biſchof aber mit Stillſchweigen übergeht. Läßt ſich davon ein verſtändiger Grund abſehen, falls die Gemeinde zu Philippi wirklich einen Biſchof hatte? Dieß möchte einigen Schein für ſich haben, wenn Polykarp an dem fraglichen Orte der philippiſchen Gemeinde im Allgemeinen den Gehorſam gegen die Presbyteren und die Diakonen predigte; allein er predigt denſelben ſpeciell einer beſondern Claſſe, den νεωτέροις, der Jugend. Nachdem er in dem Briefe zuerſt zur Gemeinde überhaupt geſprochen hat, wendet er ſich nämlich von c. 4 ab an die einzelnen Stände derſelben. Zuerſt (c. 4, p. 187) an die Ehefrauen, demnächſt (ebendaſ.) an die Wittwen, dann (c. 5, p. 188) an die Diakonen, nach dieſen (ebendaſ.) an die Jünglinge (die νεώτεροι), hierauf (ebendaſ.) an die Jungfrauen und endlich (c. 6, p. 188)

an die *πρεσβύτεροι*, welche hier ganz unzweideutig die kirchlichen Aelteſten ſind. Unter den an die Jünglinge gerichteten Ermahnungen kommt nun auch die zum gebührenden Gehorſam gegen die Presbyteren und die Diakonen vor. 110) Wer kann nun unter dieſen Umſtänden umhin, auf den Gedanken zu kommen, daß dieſe letztere Erinnerung ihren beſtimmten Grund in einem ſpeciellen Verhältniß der Presbyteren und der Diakonen zu der Jugend der Gemeinde habe? Und zwar in einem ſolchen Verhältniß vornämlich der Diakonen. Denn eben durch die an ſie gerichtete Paräneſe, ihr Amt treu und wie es ſich gezieme zu verwalten, iſt ja Polykarp augenſcheinlich dazu veranlaßt worden, von den Jünglingen zu reden. Abgeſehn hiervon würde er ſicher eine andre Ordnung gewählt haben; denn an ſich betrachtet treten doch in der That die Jünglinge und die Jungfrauen (auf welche der Verfaſſer wieder erſt durch die Jünglinge geführt wird,) ſtörend zwiſchenein zwiſchen die Diakonen und die Presbyteren. Wir müſſen alſo annehmen, daß das ſpecielle Verhältniß zur Jugend, welches er hier im Auge hat, vorzugsweiſe die Diakonen betraf, zugleich aber freilich auch die Presbyteren, die er dann, ungeachtet ſie dießmal weniger in's Spiel kamen, doch ihres kirchlichen Vorrangs wegen voranſtellt. Die Vermahnung ſcheint ſomit auf der Vorausſetzung zu beruhen, daß die philippenſiſche Jugend

110) *Ὁμοίως καὶ νεώτεροι ἄμεμπτοι ἐν πᾶσι, πρὸ παντὸς προνοοῦντες ἁγνείας, καὶ χαλιναγωγοῦντες ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς κακοῦ. Καλὸν γὰρ τὸ ἀνακόπτεσθαι ἀπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν ἐν τῷ κόσμῳ, ὅτι πᾶσα ἐπιθυμία κατὰ τοῦ πνεύματος στρατεύεται· καὶ οὔτε πόρνοι οὔτε μαλακοὶ, οὔτε ἀρσενοκοῖται βασιλείαν Θεοῦ κληρονομήσουσιν, οὔτε οἱ ποιοῦντες τὰ ἄτοπα. διὸ δέον ἀπέχεσθαι ἀπὸ πάντων τούτων, ὑποτασσομένους τοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις, ὡς Θεῷ καὶ Χριστῷ. τὰς παρθένους ἐν ἀμώμῳ καὶ ἁγνῇ συνειδήσει περιπατεῖν. κ. τ. λ.*

grade mit den Presbyteren und den Diakonen, und vorzugsweiſe mit dieſen letzteren, mehr als mit dem Biſchofe, in ſolche unmittelbare Berührungen kommen möchte, in denen ſie ſich zur Nichtachtung ihrer Beſtrafungen und Befehle ſtark verſucht fühlen könnte. Und war dem nicht auch wirklich ſo? Waren es denn nicht eben die Presbyteren und ganz beſonders die Diakonen, durch welche als die ordentlichen Organe des Biſchofs die Aufſicht über die einzelnen Glieder der Gemeinde ausgeübt wurde? 111) Waren denn nicht die Diakonen vonamtswegen darauf gewieſen, die leichteren Vergehungen der Gemeindeglieder ſelbſt disciplinariſch zu corrigiren, auch ohne zuvor darüber an den Biſchof berichtet zu haben? 112) Hatten denn nicht namentlich in den

---

111) S. Bingham, l. c. Vol. I. p. 322 sq. Beſonders lehrreich iſt die Stelle der Ep. Clementis ad Iacobum c. 12 p. 614 T. I der PP. App. von Cotelier: *Οἱ μὲν οὖν τῆς ἐκκλησίας διάκονοι τοῦ ἐπισκόπου συνετῶς ῥεμβόμενοι ἔστωσαν ὀφθαλμοὶ, ἑκάστου τῆς ἐκκλησίας πολυπραγμονοῦντες τὰς πράξεις, τίς μέλλει ἁμαρτάνειν, ἵνα νουθεσίᾳ καταληφθεὶς ὑπὸ τοῦ προκαθεζομένου τάχα οὐ μὴ τελείσῃ τὸ ἁμάρτημα· τοὺς λειποτάκτας ἐπιστεφέτωσαν τοῦ μὴ ἐπιλείπειν τοὺς συνερχομένους τῶν λόγων ἐπακούειν, ὅπως τὰς ἑκάστοτε τῇ καρδίᾳ προσπιπτούσας ἀθυμίας, ἔκ τε βιωτικῶν συμπτώσεων καὶ ὁμιλιῶν κακῶν, λόγια ἀληθείας καθαίρεσθαι δύνωνται· ἐπεὶ γὰρ ἂν χρόνῳ πολλῷ χερσεύσωσιν πυρὸς ἔργον γίνονται. τοὺς δὲ καὶ κατὰ σάρκα νοσοῦντας μανθανέτωσαν, καὶ τῷ ἀγνοοῦντι πλήθει προσαντιβαλλέτωσαν, ἵνα ἐπιφαινόνται, καὶ τὰ δέοντα, ἐπὶ τῇ τοῦ προκαθεζομένου γνώμῃ παρεχέτωσαν· τοῦτο δὲ κἂν λάθρα αὐτοῦ ποιῶσιν, οὐχ ἁμαρτάνωσιν. Ταῦτα μὲν καὶ τὰ τούτοις ὅμοια οἱ διάκονοι προνοήτωσαν.*

112) App. Conſtitt., L. II. c. 44, p. 255 sq.: *Καὶ πάντα μὲν ὁ διάκονος τῷ ἐπισκόπῳ ἀναφερέτω, ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρί· ἀλλ' ὅσα δὲ δύναται εὐθυνέτω δι' ἑαυτοῦ, λαβὼν παρὰ τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἐξουσίαν, ὡς ὁ Κύριος παρὰ τοῦ πατρὸς τὸ δημιουργεῖν, τὸ προνοεῖν· τὰ δ' ὑπέρογκα κρινέτω ὁ ἐπίσκοπος. πλὴν ἔστω ὁ διάκονος ἐπισκόπου ἀκοὴ καὶ ὀφθαλμὸς καὶ στόμα, καρδία τε καὶ ψυχὴ, ἵνα μὴ ᾖ τα πολλὰ μεριμνῶν ὁ ἐπισκοπος, ἀλλὰ μόνα τὰ κυριώτερα· ὥσπερ καὶ ὁ Ἰωθὼρ Μωϋσεῖ διετάξατο, καὶ ἀπεδέχθη αὐτοῦ ἡ συμβουλία.*

gottesdienſtlichen Verſammlungen die Diakonen den Beruf, darauf zu ſehen, daß die Anweſenden ſich wohlanſtändig betrügen und ſich keine Unordnungen erlaubten? [113]) Und mochten ſie nicht insbeſondre bei dieſem letzteren Geſchäft grade mit der Jugend ihre größte Noth haben? [114]) Bei dieſer Lage der Dinge war es gewiß ein in eigenthümlicher Weiſe dringendes Bedürfniß, dem Gewiſſen der Jugend die Pflicht des Gehorſams grade gegen die Diakonen und die Presbyteren nachdrücklich vorzuhalten, während ſie ohnehin gar nicht leicht in den Fall kommen konnte, ſich dem Biſchof widerſetzen zu wollen. Auch mochte ja wohl die höhere Auctorität des Biſchofs ihr ſchon von ſelbſt imponiren; die niedere der untergeordneteren Kirchenbeamten hingegen wird ſie freilich weniger ernſtlich reſpectirt haben.

An den bisher beſprochenen vergeblichen Verſuchen ſollten die Gegner billig ſich genügen laſſen. Aber ſo iſt's nicht; ſie nehmen noch einen letzten Anlauf, den kühnſten von allen. Sogar bei dem ſchon ſo ſpäten **Irenäus** ſollen die *ἐπίσκοποι* und die *πρεσβύτεροι* noch dieſelbigen ſein. Soll dieſe Verſicherung überhaupt einen verſtändigerweiſe denkbaren Sinn haben, (denn daß zur Zeit des Irenäus ſelbſt Biſchöfe und Presbyteren verſchiedene Perſonen waren, das kann

---

113) S. **Bingham**. l. c. Vol. I. p. 317 sqq.

114) Recht anſchaulich wird dieß durch folgende Stelle des **Chryſoſtomus**, Hom. XXIV. in Acta App., § 4. p. 198. T. IX: *Οἷον, εὐχὴ γίνεται, κεῖνται πάντες νέοι ψυχροὶ καὶ γέροντες· καθάρματα μᾶλλον ἢ νέοι, γελῶντες, ἀνακαγχάζοντες, διαλεγόμενοι· καὶ γὰρ καὶ τοῦτο ἤκουσα γινόμενον· καὶ ἀλλήλους σκώπτοντες ἐπὶ γόνατα κείμενοι. σὺ παρέστηκας ὁ νέος ἢ ὁ πρεσβύτης, ἐπίπληξον ἂν ἴδῃς· ἐγκάλεσον σφοδρότερον οὐκ ἀνεχόμενον, τὸν διάκονον κάλεσον· ἀπείλησον· τὰ παρὰ σαυτοῦ ποίησον. κ. τ. λ.* Das *οὔτε οἱ ποιοῦντες τὰ ἄτοπα* in der oben Anmerk. 110 aufgeführten Stelle ſcheint beſtimmt darauf hinzudeuten, daß Polykarp in ihr ganz ähnliches im Auge hat.

auch die muthwilligſte Befangenheit nicht läugnen wollen,) 115) ſo kann es nur der ſein: noch Irenäus, wenn er von den Biſchöfen der früheren, aber nachapoſtoliſchen, Zeit rede, gebrauche ſolche Ausdrücke, aus denen hervorgehe, wie er dafür gehalten habe, daß zu jener Zeit der Episkopat und der Presbyterat noch nicht verſchiedene Aemter geweſen ſeien. Und was iſt es nun in der Ausdrucksweiſe des Irenäus, woraus man dieſe ſeine angebliche Anſicht abnimmt? Der Umſtand, daß er die Biſchöfe der älteren Zeit häufig mit dem Namen *πρεσβύτεροι* benennt. Dieſe Gewohnheit des Irenäus iſt allerdings eine unbeſtreitbare Thatſache. Man leſe nur folgende Stellen. Zunächſt Adv. Haer. L. III. c. 2. § 2. p. 175: Cum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab Apostolis, quae per successiones Presbyterorum in ecclesiis custoditur, provocamus eos: adversantur traditioni, dicentes, se non solum Presbyteris, sed etiam Apostolis exsistentes sapientiores, sinceram invenisse veritatem.

115) Salmaſius läugnet das wirklich, l. c., p. 266 sqq. Die höchſte Willkür iſt es, wenn Salmaſius überdieß behauptet, p. 271 sq., Irenäus ſelbſt werde, auch als er ſchon Biſchof (d. h. nach des Salmaſius Vorſtellung Protopresbyter, Präſident des Presbytercollegiums,) von Lyon geweſen, immer noch *πρεσβύτερος* genannt. Beweiſen will er dieß mit der Bemerkung, in dem Empfehlungsſchreiben, welches dem Irenäus bei ſeiner Miſſion an den römiſchen Biſchof Eleutherus mitgegeben worden, (bei Euſeb., K. G. V. 4. p. 213 sq.) unſtreitig von den galliſchen Biſchöfen, bezeichneten dieſe ihn im Anfange als ihren Collegen (*τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ κοινωνὸν Εἰρηναῖον*), alſo als Biſchof, im weiteren Verlauf aber (*ὡς πρεσβύτερον ἐκκλησίας, ὅπερ ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ*,) als Presbyter. Hat denn Salmaſius die Worte nicht geleſen, mit denen Euſebius die von ihm mitgetheilte Stelle jenes Empfehlungsſchreibens einführt: *Οἱ δ' αὐτοὶ μάρτυρες* (alſo Märtyrer, nicht Biſchöfe,) *καὶ τὸν Εἰρηναῖον, πρεσβύτερον τότ' ὄντα τῆς ἐν Λουγδούνῳ παροικίας, τῷ δηλωθέντι κατὰ Ῥώμην ἐπισκόπῳ συνίστων*? Die Collegenſchaft iſt eine ganz andre, die der Leiden um Chriſti willen.

Dieſe Presbyteri aber nennt Irenäus im weiteren Verlauf deſſelbigen Raiſonnements zu wiederholten Malen Episcopi. Man vergleiche nur ebendaſ. c. 3. § 1. p. 175: Traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre; et habemus annumerare eos, qui ab Apostolis instituti sunt Episcopi in ecclesiis, et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt, neque cognoverunt, quale ab his deliratur. Und hierauf § 2., p. 175: Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine, omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae eam, quam habet ab Apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones Episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes etc. Demnächſt folgt nun § 3. p. 176 die Reihe der Biſchöfe von Rom vom Linus bis zum Eleutherus, der damals auf dem römiſchen Stuhl ſaß; und zwar werden ſie ausdrücklich als Biſchöfe (nicht als Presbyteri) aufgeführt. Ebenſo, § 4. p. 176 sqq., beruft ſich Irenäus auf die biſchöfliche Succeſſion der Kirche von Smyrna, vom Polykarpus an, und auf die der epheſiniſchen Kirche. Und während er den Polykarpus hier augenſcheinlich als Biſchof behandelt, nennt er ihn an einem andern Orte (in dem Fragment des Briefs an den Florinus, bei Euſeb., K. G. V. 20. p. 239) ἐκεῖνος ὁ μακάριος καὶ ἀποστολικὸς πρεσβύτερος. Eine andre Stelle, in welcher der nämliche Sprachgebrauch des Irenäus zu Tage liegt, iſt L. IV. c. 26. §. 2. p. 262: Quapropter eis, qui in ecclesiis sunt, Presbyteris obaudire oportet, his, qui successionem habent ab Apostolis, sicut ostendimus; qui cum Episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris accepe-

rant etc. Hiernach § 3. p. ead.: Qui vero crediti quidem sunt a multis esse Presbyteri, serviunt autem suis voluptatibus, et non praeponunt timorem Dei in cordibus suis, sed contumeliis agunt reliquos, et principalis consessionis tumore elati sunt et in absconsis agunt mala, et dicunt, *nemo nos videt*, redarguentur a verbo etc. Weiter § 4., p. ead. et seq.: Ab omnibus igitur talibus absistere oportet, adhaerere vero his, qui et Apostolorum, sicut praediximus, doctrinam custodiunt, et cum Presbyterii ordine sermonem sanum et conversationem sine offensa praestant, ad confirmationem et correptionem ceterorum. Endlich § 5, p. 263: *Τοιούτους Πρεσβυτέρους ἀνατρέφει ἡ ἐκκλησία, περὶ ὧν καὶ ὁ προφήτης φησιν· δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους ἐν δικαιοσύνῃ.* De quibus et Dominus dicebat: *Quis igitur* etc. (Matth. 24, 45. 46). Ubi igitur tales inveniat aliquis, Paulus docens ait: ***Posuit Deus in ecclesia primo Apostolos, secundo Prophetas, tertio doctores*** etc. Ferner gehört hierher L. V. c. 20. § 2. p. 317: Qui ergo relinquunt praeconium ecclesiae imperitiam sanctorum Presbyterorum arguunt, non contemplantes, quanto pluris sit idiota religiosus a blasphemo et impudente sophista. Dieſelben Perſonen, welche Irenäus hier sancti Presbyteri nennt, hat er vorher Episcopi genannt, § 1, p. ead.: Omnes enim ii valde posteriores sunt quam Episcopi, quibus Apostoli tradiderunt ecclesias. Dazu kommt endlich noch folgende Stelle aus dem Schreiben des Irenäus an den römiſchen Biſchof Victor, bei Euſeb., K. G. V. 24. p. 248: *καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι, οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας, ἧς νῦν ἀφηγῇ, Ἀνίκητον λέγομεν καὶ Πίον, Ὑγῖνον τε καὶ Τελεσφόρον καὶ Ξύστον, οὔτε αὐτοὶ ἐτήρησαν, οὔτε τοῖς μετ' αὐτοὺς ἐπέτρεπον κ. τ. λ.* Hier werden offenbar römiſche Biſchöfe Presbyteren genannt. Bald nachher fährt Irenäus ſo fort:

ἀλλ' αὐτοὶ μὴ τηροῦντες οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν τηροῦσιν ἔπεμπον εὐχαριστίαν. Und nun folgt die Erzählung von der Anweſenheit des Polykarpus zu Rom unter dem Pontificat des Anicet, in der es p. 249 wieder heißt: οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισεν τηρεῖν, λέγοντα τὴν συνήθειαν τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων ὀφείλειν κατέχειν.

Was wollen wir nun zu der an ſich unläugbaren Thatſache ſagen? Wollen wir wirklich aus ihr folgern, Irenäus ſei der Meinung geweſen, zu der Zeit der älteren Kirchenlehrer, von welchen er ſpricht, ſeien Episkopat und Presbyterat noch nicht verſchiedene Aemter geweſen? Dieß erſcheint ſchon deshalb ſchwer glaublich, weil wir jene Männer aus der ſonſtigen Geſchichte zu unzweideutig als eigentlich ſo zu nennende Biſchöfe kennen, namentlich die römiſchen Biſchöfe und den Polykarpus; es wird noch unglaublicher dadurch, daß dieſe Männer eben in den angeführten Stellen von dem Irenäus ſelbſt augenfällig als Biſchöfe im eigentlichſten Sinne des Worts behandelt werden; es ergibt ſich aber endlich als gänzlich unſtatthaft darum, weil ja Irenäus nicht blos ältere Kirchenlehrer πρεσβύτεροι nennt, ſondern auch die Biſchöfe ſeiner Zeit, (ſ. die oben mitgetheilten Stellen: Adv. Haer. L. IV. c. 26. § 2. 3. 4. 5. p. 262 sq.) die er doch gewiß genau als von den Presbyteren unterſchieden, als Biſchöfe im eigentlichen Sinne des Worts kannte. Somit bleibt uns denn wohl nichts übrig als die Annahme, Irenäus gebrauche in den ausgehobenen Stellen den Ausdruck πρεσβύτερος nicht in der gewöhnlichen und eigentlichen Bedeutung. Die Frage iſt dann nur, ob der Sprachgebrauch der Kirchenväter eine andre und paſſendere an die Hand gibt. So iſt es aber in der That. Die Benennung πρεσβύτερος blieb nämlich auch noch in der ſpäteren Zeit was

ſie vonvornherein (bei den Juden) geweſen war, ein Ehrenname; nur mit einer unweſentlichen Modification des Sinnes. Wenn es urſprünglich das höhere Lebensalter war, was durch jenen Namen als ein Gegenſtand der Ehrerbietung dargeſtellt wurde, ſo trat ſpäterhin an die Stelle deſſelben das höhere hiſtoriſche Alter, das Alterthum. Die nähere Berührung mit der heiligen Geburtszeit des Chriſtenthums, die chriſtliche Alterthümlichkeit erſchien als ein Anſpruch auf eine eigenthümliche Verehrung von Seiten der ſpäter lebenden; und ſo geſchah es, daß man beſonders hochgehaltene Perſonen der frühſten chriſtlichen Zeit, ihre amtliche Stellung in der Kirche ganz unangeſehen, um ſie damit ehrenvoll auszuzeichnen, mit dem Namen *πρεσβύτεροι* benannte. Die beiden Vorſtellungen der Alterthümlichkeit und der Ehrwürdigkeit floſſen in demſelben durchaus in einander. In dieſem Sinne findet er ſich bei dem Irenäus ſelbſt in andern Stellen ganz unzweideutig. So adv. Haer. L. II. c. 22. § 5. p. 148: *Καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ Κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, παραδεδοκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην.* Und in dem Fragment aus dem Briefe an den Florinus bei Euſeb., K. G. V. 20. p. 238: *Ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι, οἱ καὶ Ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες, οὐ παρέδωκάν σοι.* (Das Folgende ergibt, daß namentlich Polykarp unter dieſen Presbyteren mitbegriffen iſt.) 116) Für

116) Vgl. Bingham, l. c. I. p. 266 sq. Lücke, Comm. ü. die Schrr. d. Ev. Joh., III. S. 343. Man könnte ſich verſucht fühlen unſern Ausdruck auch in der oben S. 399 angeführten Stelle des Römiſchen Clemens, Ep. I. ad Cor., c. 44, p. 173. (*Μακάριοι οἱ προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι κ. τ. λ.*) in dieſem Sinne zu nehmen. Doch halten wir dieß nicht für das Richtige. Noch weniger aber könnten wir uns entſchließen, den nämlichen Sprachgebrauch in dem Eingange der Apoſtoliſchen Conſtitutionen (l. 1. p. 201: *Οἱ*

wie ehrenvoll man dieſen Namen hielt, das geht beſonders auch daraus hervor, daß man ihn auch den Apoſteln ſelbſt beilegte. Eine Stelle des **Papias** ſetzt dieß außer Zweifel, bei **Euſeb.**, K. G. III. 39. p. 135 sq. Sie iſt dem Prodmium des Werks des Papias entnommen: *Οὐκ ὀκνήσω δέ, σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. — — εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας, ἢ τί Πέτρος εἶπεν· ἢ τί Φίλιππος, ἢ τί Θωμᾶς, ἢ Ἰάκωβος· ἢ τί Ἰωάννης, ἢ Ματθαῖος· ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν, ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταί, λέγουσιν.* 117) Natürlich mußte dieſer Name urſprünglich grade vorzugsweiſe den Apoſteln und den übrigen unmittelbaren Schülern des Herrn gegeben werden; denn ſie waren ja im eigentlichen Sinne des Worts die Männer des chriſtlichen Alterthums, desjenigen Kreiſes, zu welchem jede ſpätere Gemeinſchaft der an Chriſtum Gläubigen ſich wie das Abgeleitete zu dem Urſprünglichen verhielt, die wahren Ahnen und Altvordern der Chriſtenheit. Eben daher mag

---

Ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι πᾶσι τοῖς ἐξ ἐθνῶν πιστεύσασι εἰς τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.) zu finden. Dieſe Eingangsformel iſt wohl nur eine Nachahmung von ApG. 15, 23. Dagegen dürfte die hier fragliche Bedeutung von *πρεσβύτερος* leicht in folgender Stelle der Eclogae ex Scripturis Prophetarum, § 27, p. 996 (in **Clem. Alex.** Opp. ed. Potter.) ihre Anwendung finden: *Οὐκ ἔγραφον δὲ οἱ πρεσβύτεροι, μήτε ἀπασχολεῖν βουλόμενοι τὴν διδασκαλικὴν τῆς παραδόσεως φροντίδα τῇ περὶ τὸ γράφειν ἄλλῃ φροντίδι, μηδὲ μὴν τὴν τοῦ προσκέπτεσθαι τὰ λεχθησόμενα καιρὸν καταναλίσκοντες εἰς γραφήν.* Wofern nicht hier beſtimmt die Apoſtel ſelbſt gemeint ſind.

117) Vgl. **Olshauſen**, die Echtheit der vier canon. Evangelien, S. 219 f. 225—227.

es auch gekommen ſein, daß der hier beſprochene Titel nachmals vornämlich auf diejenigen als Ehrenname überging, die als die Nachfolger der Apoſtel betrachtet wurden, die Biſchöfe. In den oben mitgetheilten Stellen des Irenäus iſt es bemerkenswerth, daß es größtentheils grade ſolche ſind, in denen die Biſchöfe als die Nachfolger der Apoſtel beſchrieben werden. Auf dieſe Weiſe iſt der Ausdruck *πρεσβύτερος* gradezu ſynonym mit *ἐπίσκοπος*, aber im eigentlichen Sinne des Worts, geworden. So kommt er bei dem Clemens von Alexandrien vor in ſeiner bekannten Erzählung von dem Jüngling, der Räuber geworden, Quis dives salvetur, c. 42, p. 958 sqq. ed. Potter. 118) Gleich im Anfange (p. 959) heißt es hier: *ἐπὶ πᾶσι τῷ καθεστῶτι προσβλέψας ἐπισκόπῳ κ. τ. λ.*, und dabei verbleibt es denn auch im Allgemeinen im weiteren Verfolg. Ein Mal jedoch wird dieſer ganz unverkennbar als ein eigentlich ſo zu nennender Biſchof dargeſtellte Mann wieder *πρεσβύτερος* genannt. Bald nach den vorhin angezogenen Worten heißt es nämlich (p. 95`): *ὁ δὲ πρεσβύτερος ἀναλαβῶν οἴκαδε τὸν παραδοθέντα νεανίσκον κ. τ. λ.* In dem obigen Sinne, als ganz gleichbedeutend mit Episcopi, finden wir den Ausdruck Presbyteri auch in einigen Briefen der älteſten römiſchen Biſchöfe, wobei es uns gleichgültig ſein kann, ob dieſe Briefe echt ſind oder nicht; denn ſind ſie unecht, ſo wird dadurch die Dauer des hier fraglichen Sprachgebrauchs nur noch weiter ausgedehnt, und noch von einem ſpäten Falſarius ein den alten Sprachgebrauch anerkennendes Zeugniß gewonnen. Wir meinen ein Mal den erſten Brief des Pius an den Biſchof Juſtus von Vienne, bei Baronius Annal. Eccl.

---

118) Oder auch bei Euſeb., K. G. III. 23. p. 112 sqq.

ad A. 165, N. 1., p. 154 sq. (ed. Antwerp. 1617, T. II.) welcher folgende Stelle enthält: Presbyteri illi, qui ab Apostolis educati usque ad nos pervenerunt, cum quibus simul verbum fidei partiti sumus, a Domino vocati in cubilibus aeternis clausi tenentur. Sanctus Timotheus et Marcus per bonum certamen transierunt. Vide, frater, ut illos imiteris sequendo, ne vinculis mundi illigeris. Doch mag in dieſer Stelle die Auslegung noch zweifelhaft ſein, ganz unzweideutig iſt ſie aber in folgenden beiden Stellen des Briefs des Victor an den Biſchof Deſiderius von Vienne, bei Baronius ad A. 198, N. 18., p. 270 sq. (T. II.) Die eine eröffnet den Brief unmittelbar: Sicut sancta Fraternitas tua a Presbyteris, qui Apostolos in carne viderunt, erudita est, qui et ecclesiam usque ad tua tempora rexerunt, non decima quarta luna cum Iudaeis, sed decima quinta usque ad vigesimam primam Pascha catholica ecclesia celebravit. Die andre folgt gegen das Ende hin (p. 271): Per tuam ergo Fraternitatem Presbyteris Galliarum litterae mittantur, ut observent Pascha non cum Iudaeis. etc. Selbſt noch in dem Briefe des Firmilian von Cäſarea in Kappadocien an den Cyprian (unter den Briefen Cyprians Ep. 75, p. 142 sqq. ed. Baluz.) finden wir das nämliche Wort zur Bezeichnung der Biſchöfe gebraucht. Firmilian ſchreibt nämlich p. 143 sq.: Qua ex causa necessario apud nos fit, ut per singulos annos Seniores et Praepositi in unum conveniamus ad disponenda ea, quae curae nostrae commissa sunt. Hier — es iſt von den jährlichen Provinzialſynoden die Rede, — ſind die Seniores und die Praepositi zuverläſſig Synonyma, und beide bezeichnen nur, als Umſchreibung des einfachen Episcopi, die Biſchöfe. Im griechiſchen Original ſtand ohne Zweifel πρεσβύτεροι καὶ προεστῶτες. Daß aber dieſe Benennung der Biſchöfe ein Ehren-

titel ſein ſollte, das ſieht man recht deutlich daraus, daß man ſich an ihrer Stelle auch der andern ihr gleichbedeutenden maiores natu bediente. So heißt es in dem nämlichen Briefe Firmilians p. 145: Sed et caeteri quique haeretici, si se ab ecclesia Dei sciderint, nihil habere potestatis aut gratiae possunt, quando omnis potestas et gratia in ecclesia constituta sit, ubi praesident maiores natu, qui et baptizandi et manum imponendi et ordinandi possident potestatem. Ja noch das Concil zu Karthago v. J. 390 [119]) bedient ſich can. 6 dieſes umſchreibenden Ausdrucks zur Bezeichnung der Biſchöfe, und zwar in einem Zuſammenhange, in welchem die Abſicht entſchieden hervortritt, die Größe der Würde des Episcopats hervorzuheben. Dieſer Kanon (bei Harduin, T. I. p. 952) lautet: Numidius Episcopus Maxulitanus dixit: Praeterea sunt quam plurimi non bonae conversationis, qui existimant maiores natu vel Episcopos passim vageque in accusatione pulsandos; debent tam facile admitti, necne? Geneclius Episcopus dixit: Placet ergo caritati vestrae, ut is, qui sceleribus aliquibus irretitus est, vocem adversus maiores natu non habeat accusandi? Ab universis Episcopis dictum est: Si criminosus est, ut non admittatur, omnibus placet.

§ 43.

So läßt ſich alſo durchaus kein Datum beibringen, aus dem es ſich wirklich ergäbe, daß es auch nach dem Zeitpunkt, in welchen die Entſtehung der Kirche fällt, noch eine Zeit lang keine eigentlich ſo zu nennenden, von den Presbyteren verſchiedenen Biſchöfe gegeben habe. Wohl zeigen ſich aber auf der andern Seite ſehr früh nach der angegebenen Epo-

---

119) Vgl. Fuchs, Biblioth. d. Kirchenverſammlungen, III. S. 47.

che ſchon poſitive Spuren des Vorhandenſeins des wirklichen Episkopats.

Wir rechnen dahin zunächſt einige Data in unſerm N. T. ſelbſt. Zu allererſt die *ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν* in der Apokalypſe, K. 1, 20. K. 2, 1. 8. 12. 18. K. 3, 1. 7. 14. In dieſen Gemeindeengeln glauben wir eine Prolepſis der Biſchöfe in der Idee zu erblicken. Man ſieht ſich nämlich bei der Auslegung dieſes Terminus auf den erſten Anlauf in nicht geringer Verlegenheit. Daß man bei ihm nicht an eigentliche Engel denken kann, als die himmliſchen Schutzgeiſter und Repräſentanten der Gemeinden, iſt zwar bald evident; denn dieß angenommen hätte der noch dazu bei jedem einzelnen Briefe wiederkehrende Befehl: *τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐκκλησίας γράψον*, offenbar keinen Sinn. Iſt nun dieſer Weg abgeſchnitten, ſo ſcheinen nur noch zwei andre offen zu bleiben: man kann dieſe Engel betrachten entweder als blos bildliche Perſonificationen der Gemeinden, 120) was

120) Wie Salmaſius, l. c. p. 182 sq. annimmt und in neuerer Zeit auch wieder Gabler, l. c. p. 14—16. Dieſer letztere überſetzt *ἄγγελος* durch Legatus, und ſcheint die *ἄγγελοι* der Gemeinden gleichſam als ihre diplomatiſchen Agenten zu betrachten, die er dann wieder für bildliche Perſonificationen der Gemeinden ſelbſt hält. Aber eben dieſe Annahme, daß die *ἄγγελοι* nur Bilder der Gemeinden ſind, leidet doch an großen Schwierigkeiten. Für die *ἄγγελλοι* findet ſich ja in unſrer Stelle (K. 1, 20: *οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσίν, καὶ αἱ λυχνίαι αἱ ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσίν.*) ſelbſt wieder ein Symbol, die Sterne. Es würde alſo ein Bild, ein Symbol durch das andre ausgedrückt werden, und die Sterne würden das Symbol eines Symbols ſein! Nun kommt noch dazu, daß die *ἄγγελοι* und die *ἐκκλησίαι* unmittelbar neben einander ſtehen, und von beiden in Einem und demſelben Satze ausgeſagt wird, ſie ſeien unter den Symbolen der Sterne und der Leuchter zu verſtehen. Und nun ſoll doch von dieſen beiden ſymboliſirten Sachen nur die Eine eine reale, die andre aber wieder blos ein Symbol ſein! Und zwar dieſes bloße Symbol eben das Symbol der ihm unmittelbar zur Seite geſtellten Realität!

an ſich zu dem prophetiſchen Styl der Apokalypſe ſich ganz wohl ſchicken würde, — oder als concrete Individuen, d. h. näher als die Vorſteher der Gemeinden. In dem letzteren Falle müßte man ſie dann wohl für wirkliche Biſchöfe halten, wie auch die älteren Ausleger faſt ausnahmslos thun; denn ein Presbytercollegium würde gewiß nicht bequem als ein ſolches concretes Individuum behandelt, da es nur eine abſtracte moraliſche Perſon iſt. Allein auf beiden Wegen ſtößt man doch auch wieder auf ernſtliche Hinderniſſe. Sollen auf der einen Seite die Engel bloße Perſonificationen ihrer Gemeinden, bloße bildliche Umſchreibungen ihres Begriffs und alſo der Sache nach mit ihnen identiſch ſein: ſo will es ſich damit nicht reimen, daß ſie doch (K. 1, 20) ausdrücklich von den Gemeinden unterſchieden werden. Verſucht man nun aber auf der andern Seite dieſe Unterſchiedenheit feſtzuhalten, ſo befremdet es wieder, daß in den Sendſchreiben dieſelbe fallen gelaſſen und in der Perſon des Engels durchgängig zu der Gemeinde geredet wird.[121]) Worauf man, ſich ſtreng an die Sachlage haltend, geführt wird, iſt mithin dieſes, daß die Gemeindeengel in der Vorſtellung des Verfaſſers allerdings als von den Gemeinden ſelbſt verſchiedene concrete Individuen geſetzt ſind, in der Wirklichkeit aber noch gar nicht exiſtiren, ſondern eben nur erſt in der Vorſtellung. Deshalb kann dann natürlich, ſobald es zu Beſtrafungen, Warnungen und Erweckungen kommt, die von den wirklichen Zuſtänden der kleinaſiatiſchen Chriſten hergenommen werden, zu dieſen Gemeindeengeln als ſolchen gar nicht geredet werden, ſondern zu ihnen nur ſofern ſie die Bilder der Gemeinden, alſo von dieſen nicht ver-

---

121) Vgl. Gabler, l. c., p. 15 sq.

ſchieden ſind. Wir haben demnach hier in der That bereits die Idee einer individuellen Perſönlichkeit, in welcher die Vielheit der Gemeinde als in ihrem wahrhaften gemeinſamen Ausdruck und Lebensorgan, als in ihrer eigenthümlichen concreten Einheit aufgeht und zum einheitlichen Bewußtſein kommt, kurz die Idee des Biſchofs; aber dieſe Idee hat ihre Realiſirung noch nicht gefunden, der Biſchof iſt noch eine rein ideale Perſon. Für eine ſolche iſt denn grade die Benennung Ἄγγελος ſehr ſignificant; ſie weiſt nämlich ſchon darauf hin, daß die durch ſie bezeichnete Sache nicht dem Kreiſe der empiriſchen Wirklichkeit angehört. Doch iſt auch ſchon die Bildung dieſer Idee ein höchſt bedeutungsvoller Schritt; denn mit ihr iſt unmittelbar zugleich auch das Bewußtſein um ihre Nothwendigkeit gegeben und das bewußtvolle Streben nach ihrer Verwirklichung. Dabei iſt es beſonders zu beachten, daß unſre Apokalypſe die Idee des Episkopats nicht etwa blos nach dieſer einen Seite derſelben kennt, nach welcher er ſich auf die einzelne Gemeinde bezieht, ſondern eben ſo beſtimmt auch nach der andern, nach der er zur Geſammtheit der einzelnen Gemeinden, alſo zur Kirche, ſeine Beziehung hat. Denn dieſe Ἄγγελοι erſcheinen nicht blos an der Spitze der einzelnen Gemeinden, ſondern auch als Sterne in der Rechten des Erlöſers (K. 1, 16. 20), und dieſer betont es wiederholentlich (K. 2, 1. K. 3, 1) ausdrücklich, daß er ſei *ὁ κρατῶν τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσέων* (d. i. der ſieben Gemeinden, ſ. K. 1, 20). Was heißt dieß andres, als daß dieſe (idealen) Individuen, in welchen ſich die einzelnen Gemeinden jede in ſich ſelbſt zu concreter Einheit zuſammenfaſſen, wiederum von Chriſto ſelbſt zur Einheit zuſammengefaßt werden, und daß ſo eben mittelſt ihrer die einzelnen Gemeinden in Chriſto zur Ge-

ſammteinheit zuſammengenommen ſind, und mittelſt ihrer Chriſtus in allen einzelnen Gemeinden als der gemeinſame Mittelpunkt aller gegenwärtig und wirkſam iſt? Und ſo fänden wir denn grade in dem Zeitpunkt unmittelbar vor der Gründung der Kirche und der Einſetzung des Episkopats die Idee des Episkopats, und zwar die volle, aus dem Proceß des chriſtlichen Gemeindelebens ſchon hervorgearbeitet und an das Licht des Bewußtſeins hinaufgeſtiegen; ſo daß es nun auch von dem Episkopat dokumentirt vorliegt, wie er durchaus nicht etwa den Chriſtengemeinden als eine ihnen fremde Inſtitution aufgedrungen wurde, ſondern die Frucht der Entfaltung ihres eignen chriſtlichen Bewußtſeins, die Realiſirung eines von ihnen ſelbſt ausgebornen Ideales war.[122])

Mehr als eine bloße ideale Prolepſis des Episkopats ſehen wir dagegen in der Stelle 3 Joh. 9 und 10: Ἔγραψα τῇ ἐκκλησίᾳ· (nämlich wegen der reiſenden Miſſionäre,

---

122) Dieß fängt jetzt auch allmälig an von immer mehreren Seiten her anerkannt zu werden. So ſchreibt der Recenſent des erſten Bandes von Eichhorn's Kirchenrecht in dem theolog. Literaturblatt der Allg. Kirchenzeitung, 1832, April, N. 49. 50, S. 398: „So unpaßlich uns (in der erſten Hälfte des 19 Jahrh.) auch ſehr vieles in der Verfaſſung, welche die chriſtliche Kirche zu Anfang des vierten Jahrhunderts hatte, ſcheinen mag, ſo mußte ſie doch der Hauptſache nach den Bedürfniſſen der Chriſtenheit vollkommen entſprechen. Es läßt ſich nämlich nicht abſehen, wie es den Biſchöfen hätte gelingen können, eine ſolche Verfaſſung einzuführen und in Anſehn zu erhalten, wenn ſie nicht die vorherrſchende Meinung der Chriſten für ſich gehabt hätte. Den Biſchöfen ſtanden ja keine materiellen Zwangsmittel zu Gebote; es gehorchte ihnen unter den Chriſten nur wer ihnen gehorchen wollte. Dazu kommt, daß wenn ganze Maſſen von Chriſten ſich von der herrſchenden (katholiſchen) Kirche trennten, ſie doch jedesmal die Verfaſſung derſelben der Hauptſache nach beibehielten. Mithin mußte dieſe dem Geiſte der Zeit, der öffentlichen Meinung unter den Chriſten, den vorherrſchend empfundenen Bedürfniſſen entſprechen."

von denen in dem Briefe die Rede iſt,) *ἀλλ' ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρεφὴς οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς. Διὰ τοῦτο ἐὰν ἔλθω, ὑπομνήσω αὐτοῦ τὰ ἔργα, ἃ ποιεῖ, λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν ἡμᾶς· καὶ μὴ ἀρκούμενος ἐπὶ τούτοις, οὔτε αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφοὺς, καὶ τοὺς βουλομένους κωλύει, καὶ ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει.* Hier erſcheint Diotrephes in dem thatſächlichen Beſitz einer Gewalt in der Gemeinde, die offenbar eine höhere iſt als die eines bloßen Presbyters. Das zwar wird immer räthſelhaft bleiben, auch wenn er eigentlicher Biſchof war, wie Diotrephes es wagen konnte, ſich der Auctorität eines Apoſtels wie Johannes zu widerſetzen, und ihn überdieß noch zu ſchmähen; 123) aber wenigſtens das wird dann doch begreiflich, wie er dieſe Auflehnung wider den Johannes in ſeiner Gemeinde mit Erfolg durchſetzen konnte. Ein einzelner Presbyter konnte gewiß nicht ein Mal die Aufnahme reiſender Brüder unterſagen, die eine ſo gewichtvolle Empfehlung mitbrachten, noch viel weniger aber eigenmächtig irgend ein Glied der Gemeinde aus dieſer ausſtoßen. Wenn ein Einzelner in einer Gemeinde eine ſolche Excommunication vornehmen konnte, ſo ſtand er zu dieſer augenſcheinlich in dem Verhältniß eines wirklichen Biſchofs. 124)

123) Auch Neander's Erklärungsverſuch (Ap. Kirche, II. S. 496 ff.) reicht hier nicht aus. Ueberdieß erſcheinen die Vorausſetzungen, auf denen er ruht, unwahrſcheinlich; auch nach Lücke's (a. a. O. III. S. 362) Urtheil. Iſt der Verfaſſer unſers Briefs nicht der Apoſtel, ſondern der Presbyter Johannes, ſo iſt das Räthſel freilich gelöſt. (Wenn Lücke, a. a. O., III. S. 346 meint, dieſe Annahme verwickle unſre Stelle nur in neue Schwierigkeiten, ſo wird er dazu blos durch die unrichtige Verſtellung veranlaßt, die er ſich von dem Presbyter Johannes macht.) Wir verhehlen nicht, daß dieſer Punkt uns als ein nicht unwichtiges Moment zugunſten dieſer Anſicht erſcheint, für die ohnehin ſchon ſo vieles ſpricht, und zu der ſich neuerlichſt auch Credner (Einl. in d. N. T., I. S. 683 ff.) bekannt hat.

124) Das Bewußtſein hierum macht ſich auch bei Lücke, a. a. O.

Verlaſſen wir das N. T., ſo werden wir wieder grade auf ſolche Data geführt, welche mit dem Apoſtel Johannes zuſammenhängen. In der ſpäteren Periode ſeiner Wirkſamkeit in Kleinaſien finden wir ja doch in dem Bereich ſeiner apoſtoliſchen Oberleitung ganz deutlich wirkliche Biſchöfe. Wir möchten nicht ein Mal der Erzählung des Clemens von Alexandrien, Quis div. salv., c. 42, p. 958 sqq. ed. Potter., ſo unbedingt mißtrauen,[125] wenn er ſchreibt: Ἄκουσον μῦθον, οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον, περὶ Ἰωάννου τοῦ Ἀποστόλου παραδεδομένον, καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον. Ἐπειδὴ γὰρ τοῦ τυράννου (Domitian) τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν εἰς τὴν Ἔφεσον, ἀπῄει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν, ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων. κ. τ. λ. Man könnte bei dieſer Relation allerdings einwenden, Clemens ſtelle hier die Sache ſo dar wie er ſich dieſelbe nach Maaßgabe des Standes der Dinge in der Kirche zu ſeiner Zeit vorſtellig gemacht habe; dieje-

---

III. S. 381, geltend. Das φιλοπρωτεύων dürfte die von dem Diotrephes ausgeübte Gewalt ſchwerlich als eine unrechtmäßige darſtellen. Die Bedeutung dieſes nur an dieſer Stelle vorkommenden Worts ſcheint uns, der Analogie zufolge, nicht ſowohl die zu ſein „nach der πρωτεία ſtreben," als vielmehr die: „an der πρωτεία (die man wirklich beſitzt,) ſeine Luſt haben, auf ſie eingebildet ſein."

125) Euſebius, der dieſe Erzählung des Clemens auch mittheilt (K. G. III. 23, p. 112 sqq.), hält dieſelbe für ſehr glaubwürdig. Er führt ſie, p. 112, folgendermaaßen ein: Ὅτι δὲ εἰς τούτους (die Zeit Trajans) ἔτι τῷ βίῳ περιῆν (Johannes), ἀπόχρη διὰ δύο πιστώσασθαι τὸν λόγον μαρτύρων. πιστοὶ δ' ἂν εἶεν οὗτοι, τῆς ἐκκλησιαστικῆς πρεσβεύσαντες ὀρθοδοξίας· εἰ δὴ τοιοῦτοι Εἰρηναῖος καὶ Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεύς. Am Schluß der Erzählung des Clemens, c. 24, p. 216, ſetzt er hinzu: Ταῦτα τοῦ Κλήμεντος ἱστορίας καὶ ὠφελείας τῆς τῶν ἐντευξομένων ἕνεκεν ἐνταῦθά μοι κείσθω.

nigen Perſonen, die Johannes in's Amt geſetzt und die Clemens für Biſchöfe anſieht, ſeien in der That nur Presbyter-Episkopen geweſen. Allein die folgende Erzählung, der jene Worte nur als Einleitung dienen, zeigt doch deutlich, daß hier nicht an die Hineintragung einer ſubjectiven Vorſtellung des Clemens in das urſprüngliche Factum gedacht werden kann; denn ſie ſetzt ihren weſentlichen Momenten nach durchaus eben dieß voraus, was nur die ſubjective Vorſtellung des Clemens ſein ſoll. Eine der Hauptfiguren bildet in ihr ein Mann, der deutlich als ein eigentlicher Biſchof gezeichnet iſt, und der eben nur wenn er dieſes wirklich war **die** Rolle in der Geſchichte ſpielen kann, die ihm in ihr übertragen iſt. Gab es zur Zeit des Aufenthalts des Johannes in Kleinaſien dort noch keine wirklichen Biſchöfe, ſo müſſen wir den ganzen *μῦθον, οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον*, als einen reinen *μῦθος* fallen laſſen. Es wird ja aber auch von ſolchen Biſchöfen, die der Apoſtel Johannes in Kleinaſien eingeſetzt haben ſoll, Einer wenigſtens von ſehr unverdächtigen Zeugen namentlich genannt, und zwar ein Mann, der in der wohlbeglaubigten Geſchichte unzweideutig als eigentlich ſo zu nennender Biſchof daſteht, Polykarpus von Smyrna. Von ihm bezeugen **Irenäus**, 126) (der ſelbſt

126) Adv. Haer. L. III. c. 3. § 4, p. 176 sq. (Auch bei **Euſeb.**, K. G. IV. 14, p. 160 sq.): *Καὶ Πολύκαρπος δὲ, οὐ μόνον ὑπὸ Ἀποστόλων μαθητευθεὶς, καὶ συναστραφεὶς πολλοῖς τὸν Χριστὸν ἑωρακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ Ἀποστόλων* (unter dieſen iſt der Natur der Sache nach jedenfalls Johannes wenigſtens mitzuverſtehen,) *κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος, ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ*, (vergl. auch das Fragment aus dem Briefe des Irenäus an den Florinus bei **Euſeb.**, K. G. V. 20, p. 38 sq.) *ἐπιπολὺ γὰρ παρέμεινε, καὶ πάνυ γηραλέος, ἐνδόξως καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας, ἐξῆλθε τοῦ βίου, — ταῦτα διδάξας ἀεὶ, ἃ καὶ παρὰ τῶν Ἀποστόλων ἔμαθεν, ἃ καὶ ἡ ἐκκλησία παραδίδωσιν. κ. τ. λ.*

in ſeiner erſten Jugend ihn gekannt und gehört hatte,) **Tertullian**,[127]) **Euſebius**[128]) und **Hieronymus**[129]) ausdrücklich, daß er von dem Apoſtel Johannes ſelbſt zum Biſchof von Smyrna beſtellt worden ſei. Und in die Reihe dieſer von dem Johannes ernannten Biſchöfe dürfte wohl auch der Presbyter Johannes gehören, von dem es uns ſehr glaublich vorkommt, daß er während des Aufenthalts unſers Apoſtels zu Ephesus wirklicher Biſchof dieſer Stadt war.[130]) Nach allen dieſen Thatſachen erſcheint es

---

127) De praescr. haer., c. 32, p. 213: Sicut Smyrnaeorum Ecclesia Polycarpum ab Ioanne conlocatum refert.

128) K. G. III. 36, p. 130: *Διέπρεπέ γε μὴν κατὰ τούτους ἐπὶ τῆς Ἀσίας τῶν Ἀποστόλων ὁμιλητὴς Πολύκαρπος, τῆς κατὰ Σμύρναν ἐκκλησίας πρὸς τῶν αὐτοπτῶν καὶ ὑπηρετῶν τοῦ Κυρίου τὴν ἐπισκοπὴν ἐγκεχειρισμένος.*

129) Catalog. Scriptt. Eccl., s. v. Polycarp., p. 177. (T. I.): Polycarpus, Ioannis Apostoli discipulus, ab eo Smyrnae Episcopus ordinatus, totius Asiae princeps fuit, quippe qui nonnullos Apostolorum et eorum, qui viderant Dominum, magistros habuerit et viderit.

130) Wir glauben nämlich mit **Cotelier**, daß dieſer Johannes gemeint iſt, wenn es in den **Apoſtoliſchen Conſtitutionen** in dem Verzeichniß der von den Apoſteln ſelbſt eingeſetzten Biſchöfe, L. VII. c. 46, heißt, p. 387: *τῆς δὲ Ἐφέσου Τιμόθεος μὲν ὑπὸ Παύλου, Ἰωάννης δὲ ὑπ' ἐμοῦ Ἰωάννου.* Grade wenn der Presbyter Johannes Biſchof von Ephesus war während der gleichnamige Apoſtel dort lebte, erklärt ſich die eigenthümliche Stellung dieſes Mannes zu den kleinaſiatiſchen Chriſten ſehr natürlich, die auf der einen Seite als eine untergeordnete, und auf der andern Seite doch auch wieder als eine ſehr einflußreiche erſcheint. In der epheſiniſchen Gemeinde war es unvermeidlich, daß er bedeutend zurücktrat gegen den Apoſtel, und daher, wiewohl er eigentlicher Biſchof war, doch nicht zur wirklichen Ausübung der vollen biſchöflichen Gewalt kam, oder vielmehr dieſelbe gar nicht gebrauchen wollte. Auch lag vielleicht in dieſem eigenthümlichen Verhältniß die Veranlaſſung zu ſeinem Beinamen *ὁ πρεσβύτερος*. Den Namen *ἐπίσκοπος* mochte er bei ſeiner Stellung zu dem Apoſtel Johannes für unangemeſſen und unbeſcheiden halten, darum zog er es vor, den altherkömmlichen Titel *πρεσβύτερος* fortzuführen, der ja auch ein ehrenvol-

allerdings als ſehr wahrſcheinlich, daß der eigentlich ſo zu nennende Epiſkopat vorzugsweiſe dem Apoſtel Johannes ſeine feſte Begründung verdanken mag. [131]) Ueberhaupt

---

ler war. Unter der Vorausſetzung, daß dieſer Presbyter Johannes während des Aufenthalts des Apoſtels Johannes zu Ephesus Biſchof der dortigen Gemeinde war, ſo fällt auch auf das Verhältniß des 21. Kapitels des Evangeliums Johannis zu dem vorausgehenden authentiſchen Theile ein helleres Licht. S. übrigens die lehrreiche Zuſammenſtellung der Nachrichten über dieſen Presbyter Johannes bei Credner, a. a. O., I. S. 695 ff. 726. 733 ff. — Man könnte (nach Irenäus adv. Haer. L. V. c. 33 § 4, p. 333) ſich verſucht fühlen, auch den Papias von Hierapolis dieſen von dem Apoſtel Johannes eingeſetzten Biſchöfen beizuzählen. Doch dürfte dieß nach den Bemerkungen Credners, a. a. O., I. S. 695 ff. nicht räthlich ſein.

131) Man könnte meinen, hierfür ein ausdrückliches Zeugniß zu beſitzen in der bekannten Stelle Tertullians, Adv. Marcion., IV. 5, p. 415: Habemus et Ioannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsim ejus Marcion respuit, ordo tamen Episcoporum ad originem recensus in Ioannem stabit auctorem. Es entſteht hier allerdings der Schein, als ſpreche Tertullian in den letzten Worten von dem Urſprunge des Epiſkopats überhaupt, nicht von dem des Epiſkopats der vorher genannten ecclesiae Ioannis alumnae, d. h. namentlich vieler kleinaſiatiſchen Gemeinden. Dieſer Schein wird nämlich durch den dazwiſchentretenden Satz: Nam etsi Apocalypsim ejus Marcion respuit, veranlaßt. Aber eben das nam an der Spitze dieſes Satzes nöthigt uns doch ſchlechterdings, das Folgende auf jene ecclesiae Ioannis alumnae zurückzubeziehen. Der Gedanke des auch hier ſehr lakoniſchen Tertullian iſt: Wir haben auch ſolche Gemeinden, welche des Johannes Zöglinge ſind, und auch von dem Marcion als ſolche anerkannt werden müſſen, nämlich diejenigen, an welche die Sendſchreiben in der Apokalypſe gerichtet ſind. Denn wenn gleich Marcion in dieſen apokalyptiſchen Sendſchreiben ſelbſt keinen Beweis für den Zuſammenhang dieſer Gemeinden mit dem Johannes anerkennen wird, weil er die Apokalypſe nicht als johanneiſch gelten läßt, ſo kommt man ja doch, wenn man die Reihe der Biſchöfe dieſer Gemeinden bis auf ihren Urſprung zurückverfolgt, nothwendig auf den Johannes als den Stifter derſelben. Daß man den Tertullian falſch verſtehen würde, wenn man ihn den Satz ausſprechen ließe, Johannes ſei unter den Apoſteln der eigentliche Gründer des Epiſkopats, geht ſchon daraus hervor, daß er de praescript. adv. haer. c. 32, p. 213 auch den Petrus einen Biſchof einſetzen läßt.

aber gewinnen unter dieſen Umſtänden die Verſicherungen der Alten, daß die Apoſtel den Episkopat eingeſetzt, ein ganz andres Anſehn als das einer aus hierarchiſchem Intereſſe erfundenen Fabel, wofür ſie noch immer ſo vielen gelten. In dem Munde von Männern wie Irenäus [132]) und Tertullian [133]) müſſen uns ſolche Behauptungen doch höchſt gewichtig ſein.

§ 44.

Demnach haben wir den Termin der Einführung des eigentlich ſo zu nennenden Episkopats gewiß nicht zu früh angeſetzt. [134]) Daß wir ihn nicht zu ſpät datiren, iſt ſchon

---

132) Adv. haer., L. III. c. 3 § 1 p. 175: Habemus annumerare eos, qui ab Apostolis instituti sunt Episcopi in ecclesiis. L. V. c. 20 § 1 p. 317: Omnes enim ii (die Häreſiarchen) valde posteriores sunt quam Episcopi, quibus Apostoli tradiderunt ecclesias. Das Nähere ſ. weiter unten.

133) De praescript. adv. haer., c. 32. p. 213: Ceterum si quae (scl. haereses) audent interserere se aetati Apostolicae, ut ideo videantur ab Apostolis traditae, quia sub Apostolis fuerunt, possumus dicere: edant ergo origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem Episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille Episcopus aliquem ex Apostolis vel Apostolicis viris, qui tamen cum Apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiae Apostolicae census suos deferunt: sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Ioanne conlocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum itidem. Perinde utique et ceterae exhibent quos ab Apostolis in Episcopatum constitutos Apostolici seminis traduces habent. Confingant tale aliquid haeretici. etc.

134) Auch Kiſt, a. a. O., S. 49, ſtimmt hiermit überein, wiewohl auf Prämiſſen hin, die wir nicht alle anerkennen können. „Wenn" — ſo ſchreibt er, — „die geſchichtlichen Zeugniſſe uns lehren, daß ſchon um das Ende des zweiten Jahrhunderts beinahe (!) überall in der chriſtlichen Kirche die biſchöfliche Gewalt begründet war, ſo muß wohl ſchon im Beginn dieſes Jahrhunderts, d. h. um die Zeit, da die Apoſtel abtraten, oder wenigſtens kurz nachher, dieſe merkwürdige Veränderung in der Regierungsform der Chriſtengemeiden ihren Anfang genommen haben."

durch unſre Nachweiſungen im vorigen Hauptſtück klar.[135] Ihr Reſultat beſtätigt ſich aber von Neuem bei einem Blick auf den Stand des Episkopats in dem Zeitpunkt, in welchem wir ihn zuerſt aus deutlichen Daten als allgemein in der Kirche etablirte Ordnung erkennen, d. i. am Ende des

135) Zur Verſtärkung der Beweiskraft dieſer früheren Nachweiſungen könnte hier noch auf den Umſtand aufmerkſam gemacht werden, daß die älteren gnoſtiſchen Secten höchſt wahrſcheinlich keine Biſchöfe hatten. S. (Münter,) Verſuch über die kirchl. Alterthümer der Gnoſtiker. Anſpach 1790, S. 10—18. Man kann daraus ſchließen wollen, daß zu der Zeit, da ſie ſich von der übrigen chriſtlichen Gemeinſchaft trennten, in dieſer der Episkopat noch nicht beſtand. Ein Schluß, der dadurch noch mehr Schein gewinnt, daß dagegen die erſt um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ſich von den Katholikern losſagenden Marcioniten Biſchöfe beſaßen, aber auch die einzigen Gnoſtiker waren, unter denen der Episkopat einheimiſch war. S. a. a. O. S. 18—24. Doch halten wir dieſen Schluß für ſehr mißlich; denn auch unter der Vorausſetzung, daß zur Zeit der Ausſcheidung der älteren gnoſtiſchen Secten aus der übrigen Chriſtengemeinſchaft dieſe ſchon Biſchöfe hatte, lag es doch in der Natur des Gnoſtizismus ſelbſt, daß er das Inſtitut des Episkopats nicht wohl in ſich aufnehmen konnte. Mit einer Myſterienorganiſation ſtand es durchaus nicht im Einklange. Das Gleiche gilt auch von den übrigen Gemeindeämtern, dem Presbyterat und dem Diakonat, die den Gnoſtikern gleichfalls fremd ſind, (ſ. a. a. O., S. 24—33. beſondre Lehrer ſcheinen ſie übrigens allerdings gehabt zu haben;) und doch zur Zeit ihrer Separation (woſern man ſtrenge genommen überhaupt von einer ſolchen reden darf,) bereits längſt exiſtirten. Jene Folgerung würde mithin zu viel beweiſen. Eher verdient es Beachtung, daß ſogar noch Euſebius wenigſtens an Einer Stelle ein Bewußtſein darum verräth, daß der Episkopat der eigentlich ſo zu nennenden apoſtoliſchen Zeit noch nicht angehört. K. G. III. 2, p. 88 ſchreibt er: *Τῆς δὲ Ῥωμαίων ἐκκλησίας μετὰ τὴν Παύλου καὶ Πέτρου μαρτυρίαν* π ρ ῶ τ ο ς *κληροῦται* τ ὴ ν ἐ π ι σ κ ο π ὴ ν *Λίνος*. Vor dem Tode des Petrus und des Paulus hatten alſo nach des Euſebius Meinung die römiſchen Chriſten, ungeachtet ſie längſt zu einer Gemeinde organiſirt waren und ihre Vorſteher beſaßen, noch keinen eigentlichen Biſchof. So nämlich laſſen ſich die Worte des Euſebius nur verſtehen, falls man nicht etwa annehmen will, er habe den Petrus und den Paulus als Biſchöfe von Rom betrachtet, was doch gar zu ungereimt wäre.

erſten und am Anfange des zweiten Jahrhunderts. Auch hier erſcheint der Episkopat noch als ein junges Inſtitut, das ſich ſeine Exiſtenz hin und wieder noch erſt durch Kampf ſichern muß. Jene Unruhen in der korinthiſchen Gemeinde waren ja, wie wir oben (S. 404 ff.) ſahen, höchſt wahrſcheinlich durch eine in derſelben ſich erzeugende Oppoſition gegen das neue biſchöfliche Syſtem und die mit ihm zugleich gegebene kirchliche Hierarchie veranlaßt; und wenn auch in der gleichfalls oben (S. 374 ff. u. 400 ff.) beſprochenen Stelle des Römiſchen Clemens, c. 44, p. 173, 136) die ἐπισκοπή nicht ſpeciell und ausſchließlich von dem Episkopat zu verſtehen iſt, ſondern ganz allgemein von dem chriſtlichen Gemeindevorſteheramt überhaupt, ſo geht doch immer ſo viel aus ihr hervor, daß zur Zeit des Clemens Streitigkeiten wegen des kirchlichen Vorſteheramts an der Tagesordnung waren, deren Veranlaſſung man ſich gewiß am natürlichſten als mit der Einführung eines neuen Amts wie der Episkopat zuſammenhangend vorſtellt. Ein in dieſer Beziehung beſonders ſprechendes Datum liegt uns aber in den Ignatianiſchen Briefen vor, die alle, den einzigen Brief an die Römer ausgenommen, mit dem ſichtbarſten Anliegen, und man darf hinzuſetzen, mit beſtimmt durchſchimmernder Aengſtlichkeit, den Episkopat empfehlen, und den Gemeinden auf das allerdringendſte die gewiſſenhafte Unterwerfung unter ihre Biſchöfe an's Herz legen, 137) Ermahnungen, die deſto bedeu-

---

136) Καὶ οἱ Ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. κ. τ. λ.

137) Dieſe Thatſache ſelbſt werden wir im folgenden § ausführlich nachweiſen. Uebrigens befinden wir uns auch hier im Einklange mit Kiſt. Auch er behauptet, S. 68, „daß die Empfehlung der Unterwerfung unter die Gewalt eines Biſchofs in dieſen Briefen ganz das

tungsvoller ſind, da ſie nicht ſelten auch ſpeciell an die Presbyteren und die Diakonen gerichtet werden.[138]) Das Motiv zu dieſem Verfahren des Ignatius kann in der That nur in Einem von dieſen beiden liegen, entweder darin daß ſeine Leſer ſich gegen die längſt anerkannte biſchöfliche Gewalt aufgelehnt hatten, oder darin, daß dieſe eine neue, noch nicht genugſam befeſtigte Einrichtung war. Wäre das erſtere der Fall geweſen, ſo hätte dieß auf den Ton der Erinnerungen einwirken und der ganzen Paräneſe eine ſtrafende Haltung geben müſſen, von der ſich in dieſen Briefen auch

Anſehen hat, als ſolle hierdurch einer, wenn gleich nicht ganz neuen, doch wenigſtens noch nicht hinlänglich feſten Einrichtung Eingang verſchafft werden." S. 69—73 ſucht er hierauf dieſe Behauptung zu begründen. Vgl. auch S. 83 ff. Nur darin können wir den hier in Rede ſtehenden Punkt angehend dieſem Gelehrten nicht beipflichten, wenn er zugleich verſichert, der Episkopat ſei in den Gemeinden, an welche die Ignatianiſchen Briefe gerichtet ſind, zur Zeit der Abfaſſung dieſer eine noch unbekannte oder doch noch nicht angenommene Einrichtung geweſen. Wie er in der Stelle ad Philadelph. c. 7, p. 32 ein beſtimmtes Zeugniß hierfür finden kann, (S. 72 ff.) begreifen wir nicht. Ueberhaupt ſcheint uns dieſe Anſicht Kiſt's ſchon durch die Thatſache vollkommen widerlegt zu werden, daß in den Ignatianiſchen Briefen die Biſchöfe der Gemeinden, an welche ſie geſchrieben ſind, zum großen Theil namentlich genannt werden. Natürlich ſind wir weit davon entfernt, den Ignatius auch nur problematiſch, wie Kiſt thut, für den „erſten Gründer der biſchöflichen Gewalt" zu halten, und die Vermuthung zu theilen, daß es eben die Zuſammenkunft der Geſandtſchaften zahlreicher kleinaſiatiſcher Gemeinden in Smyrna zur Begrüßung des auf der Reiſe nach Rom begriffenen gefangenen Ignatius geweſen ſein möge, wodurch die Verpflanzung des Episkopats nach Kleinaſien zuſtande gekommen, indem Ignatius dieſe Gelegenheit benutzt haben möge, die Abgeordneten der verſchiedenen Gemeinden mit der Wichtigkeit und Nothwendigkeit jener Inſtitution bekannt zu machen, und aus den Deputirten jeder Gemeinde für ſie einen Biſchof zu ernennen. (S. 81—83.) Die von Kiſt als Beweis für dieſe letztere Annahme gebrauchte Stelle des Briefs an die Magneſier (c. 2 u. 3, p. 17 sq.) ſcheint uns nicht einen Schatten von Beziehung zu derſelben zu haben.

138) Vgl. Kiſt, a. a. O. S. 71.

nicht die leiſeſte Spur findet.[139]) Es bleibt alſo nichts übrig als die Vorausſetzung, daß das bei dem Ignatius obwaltende Motiv das zweite war. Aber Ignatius ſpricht es ja in Einer Stelle ſogar mit dürren Worten aus, daß der Episkopat zu ſeiner Zeit eine noch jugendliche und deshalb noch der Stützen von außenher bedürftige Inſtitution war. Die Stelle, die wir hiermit meinen, ad Magnesianos c. 3, p. 18, iſt freilich controverſer Auslegung; doch halten wir die Entſcheidung für nicht ſo gar ſchwierig. Ignatius ſchreibt: *Καὶ ὑμῖν δὲ πρέπει, μὴ συγχρᾶσθαι τῇ ἡλικίᾳ τοῦ ἐπισκόπου* (den er kurz vorher, c. 2, p. 17, Damas genannt hat,) *ἀλλὰ κατὰ δύναμιν Θεοῦ πατρὸς πᾶσαν ἐπιτροπὴν αὐτῷ ἀπονέμειν, καθὼς ἔγνων καὶ τοὺς ἁγίους πρεσβυτέρους οὐ προσειληφότας τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν, ἀλλ' ὡς φρονίμους ἐν Θεῷ συγχωροῦντας αὐτῷ· οὐκ αὐτῷ δὲ, ἀλλὰ τῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ πάντων ἐπισκόπῳ.* Die Frage iſt hier, was mit der *φαινομένη νεωτερικὴ τάξις* gemeint iſt. Sieht man dieſe Worte rein für ſich an, außerhalb ihres Zuſammenhangs, ſo verſteht man ſie gewiß am natürlichſten von der ſcheinbar noch neuen hierarchiſchen Ordnung des Episkopats,[140]) wie auch der alte lateiniſche Ueberſetzer gethan zu haben ſcheint,[141]) der (p. 126) fol-

---

139) Vgl. Kiſt, a. a. O. S. 68. 69. 70.

140) So ſchon Salmaſius, Librorum de Primatu Papae Pars prima cum Apparatu, Lugd. Batav. 1645. in 4, p. 86 sq. Ihm ſcheint auch Ziegler (Geſch. der kirchl. Verfaſſungsformen, S. 17) beizutreten. Wenn übrigens Salmaſius in dem *νεωτερικὸς* den Gedanken einer Neuerung, nicht den der Jugendlichkeit, finden will, ſo hat er darin Unrecht. Der Sprachgebrauch iſt durchaus wider dieſe Faſſung, wie Pearſon am ſogleich zu nennenden Orte p. 255—257 gut nachgewieſen hat. Jene Vorſtellung liegt in *νεωτεριστικὸς*, niemals in *νεωτερικός*.

141) Falls er nicht vielleicht auch hier nur mechaniſch ſeinen Text Wort für Wort wiedergibt, ohne ſich eigentlich um den Sinn zu bemühen.

gendermaaßen überſetzt: sed et vos decet, non couti aetate Episcopi, sed secundum virtutem Dei Patris omnem reverentiam ei tribuere; sicut agnovi, et sanctos Presbyteros, non assumentes apparentem juniorem ordinem (nicht ordinationem), sed ut prudentes in Deo concedentes ipsi; non ipsi autem, sed patri Iesu Christi, omnium Episcopo. Faßt man die Stelle auf dieſe Weiſe, ſo legt ſie ein ausdrückliches Zeugniß ab von der ſpäten Einführung des Episkopats; und grade ein ſolches Geſtändniß würde vortrefflich zu dem Character der Ignatianiſchen Briefe überhaupt ſtimmen und von Neuem die Richtigkeit des Standpunkts verbürgen, von welchem aus ſich die Zweifel an der Echtheit derſelben erledigen. Deshalb wollen wir aber das Moment nicht verhehlen, welches man allerdings nicht ohne Schein gegen dieſe Auslegung geltend machen kann. Es liegt im Zuſammenhange. Man kann ſich darauf berufen, der Anfang unſres Paſſus (μὴ συγχρᾶσθαι τῇ ἡλικίᾳ τοῦ ἐπισκόπου) gebe die richtige Auslegung der fraglichen Worte an die Hand. Der Ausdruck τῇ ἡλικίᾳ müſſe natürlich von dem Lebensalter, das ſei hier von der Jugend, des Biſchofs verſtanden werden, und ſo ſei denn auch in Uebereinſtimmung hiermit die νεωτερικὴ τάξις von der Ordination deſſelben zum Biſchof im noch jugendlichen Lebensalter zu erklären.[142]) So verſteht auch unſern Ignatius ſchon ſein alter Interpolator. Bei ihm lautet die Stelle c. 3, p. 53 wie folgt: Καὶ ὑμῖν δὲ πρέπει, μὴ καταφρονεῖν τῆς ἡλικίας τοῦ ἐπισκόπου, ἀλλὰ κατὰ γνώμην Θεοῦ πατρὸς πᾶσαν ἐντροπὴν αὐτῷ ἀπονέμειν, καθὼς

142) Unter den Neueren hat hauptſächlich Pearſon dieſe Auslegung durchzuführen geſucht, in der Vorrede zu ſeinen Vindiciis Ignatianis, in der Ausg. der PP. App. von Cotelier und Le Clerc, T. II. p. 254—262. Ihm iſt auch Bingham beigetreten, l. c. I. p. 145.

ἔγνων καὶ τοὺς ἁγίους πρεσβυτέρους, οὐ πρὸς τὴν φαινομένην ἀφορῶντες νεότητα, ἀλλὰ πρὸς τὴν ἐν Θεῷ φρόνησιν· ἐπείπερ οὐχ οἱ πολυχρόνιοί εἰσι σοφοὶ, οὐδὲ οἱ γέροντες ἐπίστανται σύνεσιν, ἀλλὰ πνεῦμά ἐστιν ἐν βροτοῖς. Und nun folgt, nach der Art dieſes Ueberarbeiters, eine lange Einſchaltung, in welcher Beiſpiele hoher Weisheit bei jugendlichem Alter zuſammengerafft ſind: Daniel, Samuel, Jeremias, Salomo, Joſia, Timotheus. Allein gegen dieſe Auslegung erheben ſich doch noch weit bedeutendere Bedenken als gegen die erſtere. Zunächſt nämlich kann der Umſtand, daß der Interpolator der Ignatianiſchen Briefe ſie befolgt, für uns durchaus nicht von irgend einer Bedeutung ſein; denn von ſeiner Vorſtellung von dem Episkopat aus mußte ihm natürlich bei der zuerſt angegebenen Interpretation der Gedanke der Stelle rein widerſinnig vorkommen. Gleichwohl ſieht man deutlich genug, wie er glaubt vorbeugen zu müſſen, durch Vertauſchung der Ausdrücke, damit der Leſer nicht auf ſie falle, als die an ſich zunächſt liegende; und ſo zeugt er indirect ſogar wider ſeine eigne Anſicht. Was aber weiter die Sache ſelbſt angeht, ſo iſt für's Erſte die Einwendung, mit welcher die zuerſt vorgeſchlagene Auslegung angegriffen wird, keineswegs zwingend. Denn der Schluß aus dem τῇ ἡλικίᾳ iſt immer noch unſicher, indem dieſes ſeiner Bedeutung nach in unſerm Context 143) eben ſo wohl von dem hohen Greiſesalter des Biſchofs verſtanden werden könnte, in welchem Fall es dann natürlich auf das nachfolgende τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν gar keine Beziehung haben würde. Aber auch zugegeben, daß die ἡλικία hier beſtimmt vom jugendlichen Alter genommen werden müſſe, könnte das Wort doch auch ohne Zwang uneigentlich

143) Am häufigſten bezeichnet ἡλικία das männliche Alter.

verſtanden werden, von dem Alter des Episkopats, zumal es ſchlechthin τοῦ ἐπισκόπου heißt, nicht τοῦ ἐπισκόπου ὑμῶν. Auf der andern Seite dagegen kann der Ausdruck νεωτερικὴ τάξις gewiß nur höchſt gewaltſam von der ſchon in ſeinem jugendlichen Alter erfolgten Ordination des Biſchofs — oder auch von ſeiner erſt neuerdings erfolgten Ordination ausgelegt werden. Wir wollen dabei gar nicht ein Mal mit in Anſchlag bringen, daß es ſchlechtweg heißt τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν, nicht, wie man in dieſem Fall billig erwarten ſollte, τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν αὐτοῦ. Die Hauptſache iſt der Terminus τάξις, welcher wohl ordo, institutio bedeutet, aber ſchwerlich jemals in der kirchlichen Gräcität ordinatio in der hierarchiſchen Bedeutung, ſ. v. a. χειροτονία. [144]) Und nun erwäge man daneben den Beiſatz τὴν φαινομένην. Welchen Sinn ſoll denn dieſer bei der hier beſtrittenen Auslegung haben? Folgt man ihr, ſo wären ja die Ordination oder das Alter des Mannes in der That, nicht blos ſcheinbar, jugendliche! [145]) Bei der an-

144) Hierüber iſt auch Petavius mit Salmaſius einig, zum großen Verdruß Pearſon's (l. c. p. 260). Und auch dieſer letztere wagt doch nicht zu behaupten, daß ἡ νεωτερικὴ τάξις gradezu die jugendliche Ordination bedeute, ſondern ſucht dieſen Sinn nur auf einem Umwege zu erlangen. Den unmittelbaren Sinn der Phraſe gibt er (p. 258) ſo an: Τάξις autem νεωτερικὴ idem est quod νέων vel νεωτέρων, seu νέων vel νεωτέρων τάξις. Ut cum Plato rempublicam in γεωργοὺς et φύλακας aliosque divisit, Proclus in Timaeum illos γεωργικὴν τάξιν, hanc φρουρητικὴν τάξιν appellat, quae τὸ γεωργικὸν vel τὸ φρουρητικὸν recte dicitur. Nihil aliud hic voluit Ignatius, et satis bene νεωτερικὴν τάξιν Paraphrastes per νεότητα expressit. Iſt aber dieß der Gedanke des Ignatius, ſo darf man wohl fragen, was ihn darauf geführt hat, denſelben auf dieſe Weiſe auszuſprechen, die unter allen die möglichſt ungeſchickte war.

145) Pearſon ſchreibt zwar p. 261 grade: Vox enim illa φαινομένην praeter alia superius adducta mihi postulare videtur, ut νεωτερικὴ τάξις ad aetatem referatur. Denotat enim sine dubio aliquid,

dren Erklärung hingegen erhält dieſes *φαινομένην* ſeinen ſehr guten Sinn; denn nach der Anſicht des Verfaſſers war der Episkopat wirklich nur ſcheinbar eine relativ neue Inſtitution, in Wahrheit aber ſo alt als die chriſtliche Gemeinſchaft ſelbſt, weil ſo alt als der Apoſtolat, für deſſen weſentliche Fortſetzung er ihn anſieht. Diejenigen, welche die *νεωτερικὴ τάξις* von der erſt neuerdings ſtatt gehabten Ordination des Damas verſtehen, ſind nur noch übler daran; denn die aus den Ausdrücken *τάξις* und *φαινομένη* entſpringenden Schwierigkeiten, die wir eben entwickelt haben, werden auch ihnen in nicht geringerem Grade verderblich, ja was die *τάξις* angeht in noch höherem, denn ſie können es auch gar nicht einmal verſuchen, die unmittelbare Identifizirung der Bedeutungen von *τάξις* und *χειροτονία* zu umgehen; und dazu kommt für ſie nun noch die neue Verlegenheit, deshalb Rede zu ſtehen, wie doch darin, daß Damas erſt jüngſt zum Biſchof ordinirt war, für die Presbyteren eine Veranlaſſung habe liegen können, ſeine biſchöfliche Auctorität nicht gehörig zu reſpectiren. 146) Wenn uns nun ſo die Worte *τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν* unaufhaltſam dahin drängen, in unſrer Stelle den Gedanken zu finden, der Episkopat ſei

---

quod ex conspectu Damae apparebat, ut ostenderet eum vultu juvenem, moribus virum. Aber wer fühlt nicht, wie hart dieſe Prägnanz der Diction ſein würde? Und grade bei der Wunderlichkeit des Ausdrucks *ἡ νεωτερικὴ τάξις*, nämlich in Pearſon's Sinne genommen, ſteigt dieſe Härte vollends auf das äußerſte. Wenn nun Pearſon unmittelbar nachher noch hinzuſetzt: Quo etiam illa, *τὸν ἐπίσκοπον τοῦτον τὸν βλεπόμενον*, quae statim in eadem periocha sequuntur, spectant: ſo giebt er damit ſelbſt dem Gegner ein neues Argument wider ſeine Auslegung an die Hand; denn hier lernen wir, wie Ignatius geſchrieben haben würde, wenn er den Gedanken hätte ausdrücken wollen, den Pearſon ihm unterlegt: *τὴν βλεπομένην*, nicht *τὴν φαινομένην*.

146) Dieß verhehlt auch Pearſon nicht, p. 261.

eine ſcheinbar noch jugendliche, d. h. noch nicht lange beſtehende, Einrichtung: ſo wollen wir es nicht verhehlen, daß die ἡλικία τοῦ ἐπισκόπου beiweitem am natürlichſten von dem Lebensalter, ja in unſerm Zuſammenhange auch beſtimmt von dem jugendlichen Lebensalter des Biſchofs verſtanden wird. Deshalb dürfte es wohl das gerathenſte ſein, beide Phraſen völlig unabhängig von einander auszulegen, ohne die Erklärung der einen durch die der andern influirt werden zu laſſen, und alſo die ἡλικία von dem jugendlichen Lebensalter des Damas, die νεωτερικὴ τάξις aber von der erſt neuerlichen Inſtitution des biſchöflichen Ordo zu interpretiren. Und in der That ſchmälerte ja das junge, erſt nachträglich in's Leben getretene biſchöfliche Amt unmittelbar nur die Presbyteren an ihren bisherigen Rechten, nicht die Gemeinde, der es im Grunde gleich gelten konnte, weſſen Regiment ſie zu gehorchen hatte, ob dem eines Presbyteriums oder dem eines einzelnen Biſchofs. An dem jugendlichen Lebensalter des Biſchofs konnte ſie dagegen deſto leichter Anſtoß nehmen. Es ergäbe ſich dann folgender gewiß ſehr paſſender Sinn: „Laßt euch [ihr Laien,] das jugendliche Lebensalter des Biſchofs keine Veranlaſſung ſein, ihn familiär zu behandeln, gleichwie ich mich davon überzeugt habe, daß auch die heiligen Presbyteren ſich keine Gedanken machen [147] über [ſeinen] ſcheinbar jugendlichen Stand (Amt), ſondern als in Gott verſtändige gegen ihn zurücktreten" u. ſ. w. Unter den ἁγίοις πρεσβυτέροις hat man ſich natürlich die Presbyteren der magneſianiſchen Ge-

---

147) So ungefähr könnten wir im Deutſchen das προσειληφότας wiedergeben. Der hier vorkommende Gebrauch von προσλαμβάνειν iſt ungewöhnlich. Den ſichern Anhalt gibt die Bemerkung des Suidas: Προσειλήφεσαν· ὑπέλαβον, ἐνόουν. Nahe liegt es hier auch, an die Bedeutung „vorwenden," „zum Vorwand nehmen" zu denken.

meinde zu denken, insbeſondre die beiden c. 2, p. 17 genannten Baſſus und Apollonius, welche mit zu der an den Ignatius abgeordneten Geſandtſchaft gehörten.[148] Endlich erwäge man doch auch noch Einen Umſtand, der gewiß ſehr zu Gunſten der von uns vorgezogenen Auslegung der Phraſe ἡ νεωτερικὴ τάξις ſpricht. Die nämlichen dringenden Ermahnungen zur pünktlichen Unterwürfigkeit gegen die Biſchöfe, wie wir ſie in unſrer Stelle und im Briefe an die Magneſianer überhaupt leſen, gehen ja durch alle Ignatianiſchen Briefe, mit alleiniger Ausnahme des Schreibens an die Römer, hindurch. Muß man demnach nicht mit höchſter Wahrſcheinlichkeit vermuthen, die gleiche Erſcheinung werde auch überall die gleiche Veranlaſſung, d. h. der Verfaſſer werde bei allen den Gemeinden, an welche er ſchrieb, den gleichen Grund zu Beſorgniſſen wegen Inſubordination gegen ihre Biſchöfe gehabt haben, und dieſer bei allen obwaltende, aber in den andern Briefen nicht ausdrücklich ausgeſprochene Grund werde derſelbe geweſen ſein, den er hier im Briefe an die Magneſianer beſtimmt angibt? Soll dieſer nun aber in allen dieſen Fällen das jugendliche Lebensalter des Biſchofs geweſen ſein? Iſt es wohl glaublich, daß alle dieſe Gemeinden damals grade junge Biſchöfe hatten? Oder wird die hier gegebene Thatſache nicht ohne allen Vergleich begreiflicher, wenn man den Grund der Be-

148) Darauf weiſt beſonders das ἔγνων. Sonſt könnte man ſich unter den ἁγίοις πρεσβυτέροις allenfalls auch die chriſtlichen Presbyteren überhaupt denken. Der Gedanke der Stelle wäre dann nur noch ſtärker. Die hier genannten πρεσβύτεροι überhaupt gar nicht von den eigentlichen Presbyteren zu verſtehen, ſondern von den apoſtoliſchen Männern, welche κατ᾽ ἐξοχὴν mit dem Ehrennamen οἱ πρεσβύτεροι benannt wurden, (ſ. oben) dürfte in dieſem Zuſammenhange ſchwerlich das Natürliche ſein. Das Prädicat ἅγιοι kann keine gegründete Veranlaſſung dazu geben.

fürchtungen des Verfaſſers in Betreff der magneſianiſchen Gemeinde in der Neuheit des biſchöflichen Amts findet? Dieſer Grund war der Natur der Sache nach nicht blos bei der einzelnen Gemeinde von Magneſia vorhanden, ſondern bei *allen*,[149]) wenn gleich bei jener ein eigenthümlicher Umſtand hinzukam, der die allgemeine Gefahr noch ſteigerte und mithin zu beſonders nachdrücklichen Erinnerungen aufforderte, der Umſtand, daß zu Magneſia auf dem noch nicht durch die Auctorität althergebrachten Beſtehens geſchützten biſchöflichen Stuhl ein junger Mann ſaß.

Und ſomit könnten wir denn wohl die Bedenken gegen unſre erſte Vorausſetzung als erledigt anſehen, und unſern Satz, daß die Einführung des eigentlich ſo zu nennenden Episkopats der Zeit nach zuſammenfalle mit der Entſtehung einer eigentlich ſo zu nennenden chriſtlichen Kirche, als erwieſen.[150])

149) S. auch *Kiſt*, a. a. O., S. 68.

150) In Anſehung der Zeitbeſtimmung der Entſtehung des Episkopats haben wir *Kiſt* im Weſentlichen auf unſrer Seite. Dabei können wir uns aber in ſeine Annahme *einer nur ganz allmäligen Verbreitung* der neuen Inſtitution nicht finden. S. 80 f. ſchreibt er: „Das wenigſtens dürfen wir mit Sicherheit annehmen, daß die biſchöfliche Würde eine Frucht des Morgenlands iſt, wahrſcheinlich zuerſt gepflegt unter den Syriſchen Chriſten und von da aus durch Ignatius zu den Kleinaſiatiſchen Gemeinden verpflanzt, um den Gebrechen abzuhelfen, welche aus ihrer *demokratiſchen* Form entſtanden waren. In den Griechiſchen Gemeinden konnte im Gegentheil die demokratiſche Einrichtung noch immer Stand halten. Es erhellt wenigſtens aus dem Briefe des *Polykarpus* an die Gemeinde zu *Philippi*, daß man daſelbſt noch ſpäter *keinen Biſchof*, ſondern blos Aelteſte und Diakonen kannte.“ Es liegt in dieſer Vorſtellung an ſich nichts was von unſern Vorausſetzungen aus unſtatthaft ſcheinen könnte. Das iſt, die Sache rein in abstracto betrachtet, gar wohl denkbar, daß der Beſchluß der Einführung des Episkopats nicht in allen Gemeinden gleichzeitig zur Ausführung kam, und beſonders in denjenigen erſt ziemlich ſpät, die von dem damaligen Centralpunkt der

§ 45.

Wir haben indeß **zweitens** weiter nachzuweiſen, daß die allerdings als geſchichtlich conſtirend zugeſtandene Thatſache, daß in der zunächſt auf die apoſtoliſche folgenden Zeit die Biſchöfe es waren, welche für die Chriſtengemeinden die

---

chriſtlichen Lebensbewegungen am entfernteſten lagen. Es iſt dieß ſogar a priori wahrſcheinlich, da die Durchführung der neuen Einrichtungen unvermeidlich mit von den Lokalverhältniſſen abhängig war. Freilich werden wir aber, da wir die Inſtitution des Epiſkopats von Apoſteln ausgehen laſſen, veranlaßt ſein, uns die Intervalle zwiſchen der Gründung des Epiſkopats und ſeiner vollſtändigen Einführung in den einzelnen Gemeinden kürzer vorzuſtellen als Kiſt, der eine Mitwirkung von Apoſteln dabei gar nicht zu ſtatuiren ſcheint; wiewohl auch ohne eine ſolche ſchon die Kräftigkeit des die junge Chriſtenheit beſeelenden gemeinſchaftbildenden Triebes, der das dargebotene Organ zur Herſtellung einer geſicherten allgemeinen äußeren Gemeinſchaft begierig ergreifen mußte, die Vorausſetzung eines längeren Zwiſchenraums verbietet. Auch über den geographiſchen Punkt, von welchem die Verbreitung ausging, ſind wir grade nicht in einer bedeutenden Differenz mit Kiſt begriffen. Ihm iſt der Epiſkopat eine Frucht des Morgenlandes; uns gleichfalls. Wenn er ferner dafür hält, daß er wahrſcheinlich zuerſt unter den ſyriſchen Chriſten gepflanzt worden, und von Syrien aus zunächſt, durch den Ignatius, in die kleinaſiatiſchen Gemeinden verpflanzt worden ſei: ſo ſind wir allerdings geneigt, dieſe Vorſtellung grade umzukehren. Auf Syrien weiſt uns nämlich nichts hin als auf die Wiege des Epiſkopats, (denn Ignatius erſcheint uns weder als der Erfinder, noch auch nur als der Verbreiter deſſelben; wir kennen kein geſchichtliches Datum, das ihn in dieſes Licht ſtellte,) wohl aber alles auf Kleinaſien (ſ. oben S. 351 ff.). Doch dieß alles berührt die Hauptſache nicht. Allein ſo bereitwillig wir nun auch die Möglichkeit, ja die aprioriſche Wahrſcheinlichkeit einer nur allmäligen Verbreitung des Epiſkopats einräumen: ſo können wir doch von ihr nicht als von einer geſchichtlichen Thatſache reden, weil wir da, wo nach dem N. T. unſre hiſtoriſchen Data wieder beginnen, durchaus keiner Spuren des Fortbeſtehens der alten Weiſe des Gemeinderegiments mehr anſichtig werden. Denn die Data, welche in dem Briefe des Polykarpus an die Philipper und in dem des Römiſchen Clemens an die Korinther, auf den Kiſt ſich außerdem noch beruft (in der Note 35, S. 81), liegen ſollen, vermögen wir ſchlechterdings nicht anzuerkennen. (S. oben § 42.)

Organe der kirchlichen Einheit bildeten, kein blos zufälliger, ſondern ein bewußtvoll beabſichtigter Erfolg war, — mit andern Worten, daß man es in dem angegebenen Zeitpunkt wirklich als die Beſtimmung, oder doch wenigſtens als eine der Beſtimmungen des Episkopats betrachtete, ein ſolches Organ der kirchlichen Einheit zu ſein.

Dieß kommt aber zur hellſten Evidenz durch die Ignatianiſchen Briefe, und vor allem andern durch ſie. Es ziehen ſich nämlich durch alle Briefe des Ignatius, den einzigen Brief an die Römer ausgenommen,[151] unverkennbar als Hauptthema drei Grundgedanken hindurch: der eine die Warnung vor der von Seiten der Häretiker (die als judaiſirende und doketiſche erſcheinen,) drohenden Gefahr der Verführung, — der andre die Ermahnung zur Einigkeit und zur Bewahrung der kirchlichen Einheit, zum ſtrengen Feſthalten an ihr, — der dritte endlich die dringende Aufforderung zum engſten Sichanſchließen an den Biſchof und die mit ihm unzertrennlich verbundenen Presbyteren und Diakonen, zur gewiſſenhafteſten Unterwerfung unter ſeine Auctorität. Dieſe drei Materien, welche den Grundſtoff der Ignatianiſchen Briefe bilden, ziehen ſich durch ſie nicht alle drei in völlig gleichem Maaße hin, ſondern das Maaß ihres

---

151) Dieſe Eine Ausnahme erklärt ſich übrigens ſehr ungezwungen. In dieſem Briefe beſchäftigt nämlich den Verfaſſer ausſchließlich der Gedanke an ſein eignes Schickſal, deſſen zu Rom bevorſtehender Entwickelung er mit faſt ungeduldiger Sehnſucht entgegenſieht. Daher kommt in dieſem Briefe keiner der im Text anzugebenden drei Hauptpunkte zur Sprache. Ignatius konnte dieſelben ja auch den Römern mündlich einſchärfen. Ueberdieß war zu Rom wahrſcheinlich gar nicht ein Mal ein derartiges Bedürfniß vorhanden; denn grade dort ſcheint der Episkopat ſehr früh vollkommne Conſiſtenz gewonnen zu haben, wie es ja auch bei der Gründung deſſelben von der äußerſten Wichtigkeit ſein mußte, die neue Inſtitution vor allem in der Welthauptſtadt feſte Wurzeln ſchlagen zu laſſen.

Vorwiegens iſt in einem der Ordnung, in welcher wir ſie aufgezählt haben, entgegengeſetzten Verhältniß ein ſteigendes.[152]) Ueberdieß aber ſtehen ſie in denſelben nicht etwa loſe und unverbunden neben einander da, ſondern ſie durchdringen einander von Anfang bis zu Ende auf das innigſte, und zwar ſo daß ſie durchgängig in eine cauſale und teleologiſche Beziehung zu einander geſtellt ſind. Die von Seiten der Häretiker drohende Gefahr iſt dem Verfaſſer das Motiv zu ſeinen Ermunterungen zum Feſthalten an der chriſtlichen Einigkeit und der kirchlichen Einheit, in welchem er das einzig kräftige Schutzmittel gegen die häretiſchen Einflüſſe ſieht; und das Intereſſe an dieſer Bewahrung der chriſtlichen Einigkeit und der kirchlichen Einheit iſt ihm wieder das Motiv zu ſeinen Beſchwörungen, das Anſehn der Biſchöfe gewiſſenhaft anzuerkennen und ſich ihnen in unbedingtem Gehorſam unterzuordnen, indem er in der allgemeinen Anerkennung des Episkopats und in ſeiner Lebendigkeit und Kräftigkeit das ſpecifiſche und einzig wirkſame Mittel zur Erhaltung jener Einigkeit und Einheit zu erkennen glaubt.[153])

---

152) Dieß hat auch Kiſt deutlich erkannt. S. 68 f. ſchreibt er: „Doch dieſes Dringen auf Unterwerfung Aller unter die Gewalt eines Einzigen kommt in dieſen Briefen nicht blos vor, ſondern macht in der That den Hauptinhalt aller aus. Sie ſind augenſcheinlich in der Abſicht geſchrieben, dieſe Empfehlung recht ernſtlich an's Herz zu legen. Denn obgleich die Warnung vor Irrthümern, welche bei den aſiatiſchen Gemeinden ſich einzuſchleichen drohten, in dieſen Briefen ebenfalls im Vordergrunde ſteht: ſo bleibt es doch immer die Ermahnung, einem Biſchofe gehorſam zu ſein, worauf dieſe Warnung hinausläuft. Was der Verfaſſer in dieſen Briefen auch anführen oder entwickeln, wozu er ermahnen, was er empfehlen, tadeln oder loben mag, immer kommt er auf dieſe Eine Empfehlung zurück. Hierin findet er augenſcheinlich das größte Bedürfniß, und ſie vor Allem hat ihn zur Abfaſſung dieſer Briefe veranlaßt."

153) Dieß iſt durchgängig der Zuſammenhang jener Hauptgedanken in den Ignatianiſchen Briefen. Eine durchaus ſchiefe Auffaſſung

Vor den Häretikern und ihren Irrlehren warnt er durchgängig ſo, daß er zugleich die Einmüthigkeit und Einheit der Gläubigen untereinander als die alleinige Schutzwehr gegen dieſelben ſchildert, dieſe ſelbſt aber wiederum als bedingt durch die demüthige Unterwerfung aller unter den Biſchof; — zur treuen Bewahrung der Einigkeit und der Einheit erweckt er durchgängig ſo, daß er zugleich darauf hinweiſt, wie ſie einerſeits allein Schutz gewähre wider das Gift der Häreſien, andrerſeits aber nur durch die unbedingte Geltung und die volle Kräftigkeit der Auctorität der Biſchöfe in den Gemeinden erzielt werden könne; — den ehrerbietigen Gehorſam gegen den Biſchof endlich predigt er, mittelſt der Hervorhebung der Würde des Episkopats als einer göttlich ſanctionirten, durchgängig ſo, daß er denſelben zugleich als das alleinige Mittel zur Erhaltung der Eintracht und der Einheit unter den Chriſten und hierdurch dann auch der unverfälſchten apoſtoliſchen Lehre darſtellt. Bei dieſer Anſicht iſt ihm mit der gebührenden Reſpectirung des

---

iſt es dagegen, (wie auch Baur anerkennt, Paſteralbr., S. 84 ff.,) wenn Kiſt (a. a. O., S. 73—80) behauptet und nachweiſen will, daß in unſern Briefen „das Dringen auf die Unterwerfung unter die Gewalt eines Biſchofs mit dem getheilten Zuſtande, der den erſten Chriſtengemeinden durchgehends eigen war," (was Kiſt darunter verſteht ſ. oben § 26, S. 193 ff.) in der engſten Verbindung ſtand." Kiſt ſpricht immer davon, wie Ignatius „vor beſtehenden Spaltungen in den Chriſtengemeinden" (S. 76) warne. Davon iſt aber in dieſen Briefen nichts zu leſen. Nirgends ſtellt Ignatius die Gemeinden als in ſich getheilt und zerſpalten vor, ſondern er beſorgt immer nur für die Zukunft, daß in ihr die Einheit in den Gemeinden werde zerriſſen werden. Die Vereinigung aller Chriſten Eines und deſſelben Orts unter dem Einen Biſchof ſetzt er durchgängig als bereits vorhanden voraus, und ſtellt ſie nur als von der Gefahr der Wiederauflöſung bedroht dar. Vgl. z. B. ad Ephes. c. 4, p. 12 c. 5, p. 13. c. 6, p. 13 ad Magnes. c. 11, p. 20. ad Trallian. c. 8, p. 23. c. 2. 3, p. 22. ad Philadelph. c. 3, p. 31. ad Smyrn. c. 4, p. 35. ap Polycarp. Ueberſchr., p. 39.

Epiſkopats unmittelbar auch ſchon die Gewähr gegeben für die beiden andern Stücke, für die Fortdauer der Einigkeit und der Einheit in der chriſtlichen Gemeinſchaft und für die Reinbewahrung der apoſtoliſchen Verkündigung; und darum fällt denn natürlich das eigentliche Hauptgewicht ſeiner Paräneſe ganz überwiegend auf den dritten Punkt. 154) Wenn nun in den Ignatianiſchen Briefen dieß der Stand der Dinge iſt: iſt denn dann dieſe als ganz eigenthümlich auffallende Thatſache nicht ein vollgültiger Beweis dafür, daß wenigſtens Ignatius es wirklich als eine Beſtimmung des Epiſkopats betrachtete, ein Organ, oder vielmehr gradezu das Organ, der Verbindung der einzelnen Gemeinden unter einander zur kirchlichen Einheit zu bilden? Und erſcheint nicht dann der Epiſkopat als das Organ der kirchlichen Einheit noch dazu auch mit der beſtimmten Zweckbeziehung grade auf den beſondern Punkt behaftet, von dem aus, wie wir oben (S. 337 ff.) ſahen, geſchichtlich das Bewußtſein um das Bedürfniß einer kirchlichen Vereinigung vorzugsweiſe aufging, auf die Gefahr, mit welcher die mächtig hervorbrechenden Häreſien das Chriſtenthum bedrohten? Wir unſerstheils können nicht umhin ſo zu urtheilen. Daß dem aber in der That ſo iſt in den Ignatianiſchen Briefen, wie wir vorhin angaben, das haben wir noch erſt aus dieſen ſelbſt nachzuweiſen. Eine einfache Zuſammenſtellung der betreffenden Stellen wird zu dieſem Ende hinreichen. Dabei liegt es ſchon in dem bisher bemerkten, daß wir die einzelnen Stellen nicht etwa nach den Rubriken der obengenannten Hauptpunkte ſondern und ordnen können; denn, wie geſagt, jene drei Hauptgedanken ſind überall innigſt in einander verflochten und treten immer nur in dieſer Durchdrin-

---

154) Vgl. die oben Anm. 152 mitgetheilten Aeußerungen Kiſt's.

gung mit einander auf. Eben in dieſem characteriſtiſchen Umſtande liegt ja das für unſre Behauptung beweiſende Moment, und die Ignatianiſchen Briefe würden für unſern Zweck aller Beweiskraft ermangeln, wenn jene Rubriʒirung vollziehbar wäre.

Wir beginnen mit dem Briefe an die Epheſier. Sogleich die Ueberſchrift darf bei demſelben nicht überſehen werden. Sie lautet p. 11: *Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, τῇ εὐλογημένῃ ἐν μεγέθει Θεοῦ πατρὸς καὶ πληρώματι, τῇ προωρισμένῃ πρὸ αἰώνων, εἶναι διὰ παντὸς εἰς δόξαν παράμονον, ἄτρεπτον, ἡνωμένην καὶ ἐκλελεγμένην ἐν πάθει ἀληθινῷ, ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἀξιομακαρίστῳ τῇ οὔσῃ ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας, πλεῖστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ἐν ἀμώμῳ χάριτι χαίρειν.* Der Brief ſelbſt nun hebt mit einer Dankſagung an für die dem Verfaſſer von den Epheſiern durch die Abſendung einer Geſandtſchaft an ihn, auf die erhaltene Kunde von ſeiner Gefangennehmung, bewieſene Liebe. Unmittelbar hierauf geht Ignatius zu dem Lobe ihres Biſchofs Oneſimus über, nach c. 1, p. 12; *Ἐπεὶ οὖν τὴν πολυπληθίαν ὑμῶν ἐν ὀνόματι Θεοῦ ἀπείληφα ἐν Ὀνησίμῳ, τῷ ἐν ἀγάπῃ ἀδιηγήτῳ, ὑμῶν δὲ ἐν σαρκὶ* 155) *ἐπισκόπῳ, ὃν εὔχομαι κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ὑμᾶς ἀγαπᾶν, καὶ πάντας ὑμᾶς αὐτῷ ἐν ὁμοιότητι εἶναι. Εὐλογητὸς γὰρ ὁ χαρισάμενος ὑμῖν, ἀξίοις οὖσι, τοιοῦτον ἐπίσκοπον κεκτῆσθαι.* Nun folgt c. 2. p. 12 ein Enkomium der übrigen Abgeordneten der epheſiniſchen Gemeinde. Von dem einen derſelben, dem Diakonus Burrhus, heißt es bei dieſer Gelegenheit: *εὔχομαι παραμεῖναι αὐτὸν εἰς τιμὴν ὑμῶν καὶ τοῦ ἐπισκόπου.* Am Schluß der Lobrede fährt Ignatius ſo fort: *Πρέπον οὖν ἐστιν, κατὰ πάντα*

155) S. unten § 46.

τρόπον δοξάζειν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν δοξάσαντα ὑμᾶς, ἵνα ἐν μιᾷ ὑποταγῇ ἦτε κατηρτισμένοι τῷ αὐτῷ νοῒ καὶ τῇ αὐτῇ γνώμῃ, καὶ τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες περὶ τοῦ αὐτοῦ, ἵνα ὑποτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ κατὰ πάντα ἦτε ἡγιασμένοι. Indeß der Verfaſſer glaubt ſich deshalb entſchuldigen zu müſſen, daß er es ſich herausnehme, die epheſiſchen Chriſten zu ermahnen, da er doch ſelbſt nur ihr Mitſchüler ſei, c. 3. p. 12: *Οὐ διατάσσομαι ὑμῖν, ὡς ὤν τις· εἰ γὰρ καὶ δέδεμαι ἐν τῷ ὀνόματι, οὔπω ἀπήρτισμαι ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ· νῦν γὰρ ἀρχὴν ἔχω τοῦ μαθητεύεσθαι· καὶ προςλαλῶ ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλίταις μου· ἐμὲ γὰρ ἔδει ὑφ᾽ ὑμῶν ὑπαλειφθῆναι πίστει, νουθεσίᾳ, ὑπομονῇ, μακροθυμίᾳ. Ἀλλ᾽ ἐπεὶ ἡ ἀγάπη οὐκ ἐᾷ με σιωπᾷν περὶ ὑμῶν, διὰ τοῦτο προέλαβον παρακαλεῖν ὑμᾶς, ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ Θεοῦ. Καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν.* (c. 4, p. 12.) *Ὅθεν πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ, ὅπερ καὶ ποιεῖτε. Τὸ γὰρ ἀξιονόμαστον ὑμῶν πρεσβυτέριον, τοῦ Θεοῦ ἄξιον, οὕτως συνήρμοσται τῷ ἐπισκόπῳ ὡς χορδαὶ κιθάρᾳ. Διὰ τοῦτο ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν καὶ συμφώνῳ ἀγάπῃ Ἰησοῦς Χριστὸς ᾄδεται, καὶ οἱ κατ᾽ ἄνδρα δὲ χορὸς γίνεσθε, ἵνα σύμφωνοι ὄντες, ἐν ὁμονοίᾳ χρῶμα Θεοῦ λαβόντες ἐν ἑνότητι ᾄδητε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (p. 13) *τῷ πατρὶ, ἵνα ὑμῶν καὶ ἀκούσῃ, καὶ ἐπιγινώσκων δι᾽ ὧν ἐπράσσετε, μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Χρήσιμον οὖν ἐστιν, ὑμᾶς ἐν ἀμώμῳ ἑνότητι εἶναι, ἵνα καὶ Θεοῦ πάντοτε μετέχητε.* (c. 5) *Εἰ γὰρ ἐγὼ ἐν μικρῷ χρόνῳ τοιαύτην συνήθειαν ἔσχον πρὸς τὸν ἐπίσκοπον ὑμῶν, οὐκ ἀνθρωπίνην οὖσαν, ἀλλὰ πνευματικὴν, πόσῳ μᾶλλον ὑμᾶς μακαρίζω, τοὺς ἐγκεκραμένους οὕτως* (scl. *αὐτῷ*), *ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ, καὶ ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ; Μηδεὶς πλανάσθω· ἐὰν μή τις ᾖ ἐν-*

τὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ Θεοῦ. Εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρου προσευχὴ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει, πόσῳ μᾶλλον ἥτε τοῦ ἐπισκόπου καὶ πάσης ἐκκλησίας; Ὁ οὖν μὴ ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ αὐτὸ, οὗτος ἤδη ὑπερηφανεῖ, καὶ ἑαυτὸν διέκρινεν. γέγραπται γάρ· ὑπερηφάνοις ὁ Θεὸς ἀντιτάσσεται. Σπουδάσωμεν οὖν, μὴ ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ, ἵνα ὦμεν Θεῷ ὑποτασσόμενοι. (c. 6.) *Καὶ ὅσῳ βλέπει τις σιγῶντα* 156) *ἐπίσκοπον, πλειόνως αὐτὸν φοβείσθω. Πάντα γὰρ ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα. Τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον, ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν Κύριον δεῖ προσβλέπειν. Αὐτὸς μὲν οὖν Ὀνήσιμος ὑπερεπαινεῖ ὑμῶν τὴν ἐν Θεῷ εὐταξίαν, ὅτι πάντες κατὰ ἀλήθειαν ζῆτε, καὶ ὅτι ἐν ὑμῖν οὐδεμία αἵρεσις κατοικεῖ. Ἀλλ' οὐδὲ ἀκούετέ τινος πλέον εἴπερ Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλοῦντος ἐν ἀληθείᾳ.* Nun folgen Warnungen vor Irrlehren, vornämlich doketiſchen. Es heißt bei dieſer Gelegenheit unter anderm c. 8, p. 13: *Μὴ οὖν τις ὑμᾶς ἐξαπατάτω, ὥσπερ οὐδὲ ἐξαπατᾶσθε ὅλοι ὄντες Θεοῦ· ὅταν γὰρ μηδεμία ἔρις ἐνείρισται ἐν ὑμῖν, ἡ δυναμένη ὑμᾶς βασανίσαι, ἄρα κατὰ Θεὸν ζῆτε.* Wir heben für unſern Zweck wieder aus c. 13, p. 14 sq.: *Σπουδάζετε οὖν, πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν* (p. 15.) *Θεοῦ καὶ εἰς δόξαν.* (Wahrſcheinlich iſt zu leſen *δοχήν*.) *ὅταν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθε, καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ Σατανᾶ, καὶ λύεται ὁ ὄλεθρὸς αὐτου ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ἡμῶν τῆς πίστεως. Οὐδέν ἐστιν ἄμεινον εἰρήνης, ἐν ᾗ πᾶς πόλεμος καταργεῖται ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων.* C. 14 wird dieſe Ermahnung zur Liebe und zum Frieden dann noch weiter ausgeführt. Hierauf folgen c. 15—19 p. 15. 16 abermals Warnungen vor Irrlehrern. Für uns gehört erſt wieder c. 20, p. 16, die Schlußermahnung des gan-

156) Nämlich zu Mißachtungen ſeiner Auctorität, durch Unterlaſſung ihrer Beſtrafung.

zen Briefes: μάλιστα ἐὰν ὁ Κύριός μοι ἀποκαλύψῃ, ὅτι οἱ κατ᾽ ἄνδρα κοινῇ πάντες ἐν χάριτι ἐξ ὀνόματος συντρέχεσθε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβὶδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ Θεοῦ, εἰς τὸ ὑπακούειν ὑμᾶς τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ἀπερισπάστῳ διανοίᾳ, ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστι φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.

Es folgt zunächſt der Brief an die Magneſianer. Auch in ihm gehört ſofort wieder der Anfang hierher (c. 1, p. 17): Γνοὺς ὑμῶν τὸ πολυεύτακτον τῆς κατὰ Θεὸν ἀγάπης, ἀγαλλιώμενος προειλόμην ἐν πίστει Ἰησοῦ Χριστοῦ προςλαλῆσαι ὑμῖν. Καταξιωθεὶς γὰρ ὀνόματος θεοπρεπεστάτου ἐν οἷς περιφέρω δεσμοῖς, ᾄδω τὰς ἐκκλησίας, ἐν αἷς ἕνωσιν εὔχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ διάπαντος ἡμῶν ζῆν, πίστεως καὶ ἀγάπης, ἧς οὐδὲν προκέκριται, τὸ δὲ κυριώτερον Ἰησοῦ καὶ πατρὸς, ἐν ᾧ ὑπομένοντες τὴν πᾶσαν ἐπήρειαν τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου, καὶ διαφυγόντες, Θεοῦ τευξόμεθα. (c. 2.) Ἐπεὶ οὖν ἠξιώθην, ἰδεῖν ὑμᾶς διὰ Δαμᾶ, τοῦ ἀξιοθέου ὑμῶν ἐπισκόπου, καὶ πρεσβυτέρων ἀξίων Βάσσου καὶ Ἀπολλωνίου, καὶ τοῦ συνδούλου μου διακόνου Σωτίωνος, οὗ ἐγὼ ὀναίμην, ὅτι ὑποτάσσεται τῷ ἐπισκόπῳ ὡς χάριτι Θεοῦ, καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ· (c. 3) καὶ ὑμῖν δὲ πρέπει, μὴ συγχρᾶσθαι τῇ ἡλικίᾳ τοῦ ἐπισκόπου, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν Θεοῦ πατρὸς πᾶσαν ἐντροπὴν αὐτῷ ἀπονέμειν, καθὼς ἔγνων καὶ τοὺς ἁγίους πρεσβυτέρους οὐ προςειληφότας τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν, ἀλλ᾽ ὡς φρονίμους ἐν Θεῷ συγχωροῦντας αὐτῷ· οὐκ αὐτῷ δὲ, ἀλλὰ τῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ πάντων ἐπισκόπῳ. Εἰς τιμὴν οὖν ἐκείνου τοῦ θελήσαντος ὑμᾶς πρέπον ἐστὶν ἐπακούειν κατὰ μηδεμίαν ὑπόκρισιν. Ἐπεὶ οὐχ ὅτι τὸν ἐπίσκοπον τοῦτον τὸν βλεπόμενον πλανᾷ τις, ἀλλὰ τὸν ἀόρατον παραλογίζεται. Τὸ δὲ τοιοῦτον οὐ πρὸς σάρκα ὁ λόγος, ἀλλὰ πρὸς Θεὸν, τὸν τὰ

χρύφια εἰδότα. (c. 4.) Πρέπον οὖν ἐστιν, μὴ μόνον καλεῖσθαι Χριστιανοὺς, ἀλλὰ καὶ εἶναι· ὥσπερ καί τινες ἐπίσκοπον μὲν καλοῦσιν, χωρὶς δὲ αὐτοῦ πάντα πράσσουσιν. Οἱ τοιοῦτοι δὲ οὐκ εὐσυνείδητοί μοι εἶναι φαίνονται, διὰ τὸ μὴ βεβαίως κατ' ἐντολὴν συναθροίζεσθαι. C. 5 folgt hierauf eine Erweckung zur Losſagung von der Welt und zur Bereitwilligkeit, für Chriſtum zu ſterben, aus dem Grunde, ἐπεὶ οὖν τέλος τὰ πράγματα ἔχει, und demnächſt heißt es c. 6 (p. 18 sq.) weiter ſo: Ἐπεὶ οὖν ἐν τοῖς προγεγραμμένοις προσώποις τὸ πᾶν πλῆθος ἐθεώρησα ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, παραινῶ, ἐν ὁμονοίᾳ Θεοῦ σπουδάζετε πάντα πράσσειν, (p. 19) προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον Θεοῦ, καὶ τῶν πρεσβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων, καὶ τῶν διακόνων, τῶν ἐμοὶ γλυκυτάτων, πεπιστευμένων διακονίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν, καὶ ἐν τέλει ἐφάνη. Πάντες οὖν ὁμοηθείαν Θεοῦ λαβόντες ἐντρέπεσθε ἀλλήλοις, καὶ μηδεὶς κατὰ σάρκα βλεπέτω τῷ πλησίον, ἀλλ' ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀλλήλους διὰ παντὸς ἀγαπᾶτε. Μηδὲν ἔστω ἐν ὑμῖν, ὃ δυνήσεται ὑμᾶς μερίσαι, ἀλλ' ἑνώθητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς προκαθημένοις εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας. (c. 7.) Ὥσπερ οὖν ὁ Κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὢν, οὔτε δι' αὐτοῦ, οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων· οὕτως μηδὲ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε· μηδὲ πειράσητε εὔλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν. ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ μία προσευχὴ, μία δέησις, εἷς νοῦς, μία ἐλπὶς, ἐν ἀγάπῃ, ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμώμῳ. Εἷς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς, οὗ ἄμεινον οὐδέν ἐστιν. Πάντες οὖν ὡς εἰς ἕνα ναὸν συντρέχετε Θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ὡς ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα, καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα. Hiermit iſt der Uebergang gemacht zu Warnungen vor Häreſieen, namentlich judaiſtiſchen und näher doketiſchen, die von c. 8, p. 19 (Μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις, μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαίοις,

ἀντιφίλεσιν οὖσιν, κ. τ. λ.) bis c. 12, p. 20 reichen. (Darunter heißt es namentlich auch c. 10, p. 20: ὃς γὰρ ἄλλῳ ὀνόματι καλεῖται πλέον τούτου, [außer dem Chriſtennamen. Der Gegenſatz iſt ein Sectenname.] οὐκ ἔστιν τοῦ Θεοῦ.) Darauf folgt c. 13, p. 21 die alles Frühere noch ein Mal zuſammenfaſſende Schlußermahnung: *Σπουδάζετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασι τοῦ Κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων, ἵνα πάντα, ὅσα ποιῆτε, κατευδωθῆτε σαρκὶ καὶ πνεύματι, ἐν ἀρχῇ καὶ ἐν τέλει, μετὰ τοῦ ἀξιοπρεπεστάτου ἐπισκόπου ὑμῶν καὶ ἀξιοπλόκου πνευματικοῦ στεφάνου τοῦ πρεσβυτερίου ὑμῶν καὶ τῶν κατὰ Θεὸν διακόνων. Ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα, καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι, ἵνα ἕνωσις ᾖ σαρκική τε καὶ πνευματική.* Endlich ſchließt der Brief c. 15, p. 21 mit dem Wunſch: *ἔῤῥωσθε ἐν ὁμονοίᾳ Θεοῦ, κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.*

Das nächſte Schreiben iſt das an die Trallianer. Bei ihm iſt wieder ſchon die Ueberſchrift beachtungswerth: *Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, ἠγαπημένῃ Θεῷ, πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐκκλησίᾳ ἁγίᾳ, τῇ οὔσῃ ἐν Τράλλεσιν τῆς Ἀσίας, ἐκλεκτῇ καὶ ἀξιοθέῳ, εἰρηνευούσῃ ἐν σαρκὶ καὶ αἵματι καὶ τῷ πάθει Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆς ἐλπίδος ἡμῶν, ἐν τῇ εἰς αὐτὸν ἀναστάσει· ἣν ἀσπάζομαι ἐν τῷ πληρώματι, ἐν ἀποστολικῷ χαρακτῆρι, καὶ εὔχομαι πλεῖστα χαίρειν.* Bald im Anfange des Briefs heißt es dann weiter, c. 1, p. 22: *εὑρὼν ὑμᾶς, ὡς ἔγνων, μιμητὰς ὄντας Θεοῦ.* (c. 2) *Ὅταν γὰρ τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσεσθε ὡς Ἰησοῦ Χριστῷ, φαίνεσθέ μοι οὐ κατὰ ἀνθρώπινον ζῶντες, ἀλλὰ κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν δι' ἡμᾶς ἀποθανόντα, ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε. Ἀναγκαῖον οὖν ἐστιν, ὥσπερ ποιεῖτε, ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν πράσσειν ὑμᾶς. Ἀλλὰ ὑποτάσσεσθε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆς ἐλπί-*

δος ἡμῶν, ἐν ᾧ διάγοντες εὑρεθησώμεθα. Δεῖ δὲ καὶ τοὺς διακόνους, ὄντας μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ πάντα τρόπον πᾶσι ἀρέσκειν· οὐ γὰρ βρωμάτων καὶ ποτῶν εἰσιν διάκονοι, ἀλλ' ἐκκλησίας Θεοῦ ὑπηρέται. Δέον οὖν αὐτοὺς φυλάσσεσθαι τὰ ἐγκλήματα ὡς πῦρ. (c. 3.) Ὁμοίως πάντες ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστόν· ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον, ὄντα υἱὸν τοῦ πατρός· τοὺς δὲ πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον Θεοῦ καὶ ὡς συνδεσμὸν ἀποστόλων. Χώρις τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται. Περὶ ὧν πέπεισμαι ὑμᾶς οὕτως ἔχειν· τὸ γὰρ ἐξεμπλάριον τῆς ἀγάπης ὑμῶν ἔλαβον καὶ ἔχω μετ' ἐμαυτοῦ ἐν τῷ ἐπισκόπῳ ὑμῶν· οὗ αὐτὸ τὸ κατάστημα μεγάλη μαθητεία, ἡ δὲ πραότης αὐτοῦ δύναμις· ὃν λογίζομαι καὶ τοὺς ἀθέους ἐντρέπεσθαι, κ. τ. λ. Sodann geht uns wieder an c. 6, p. 23: Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, οὐκ ἐγὼ, ἀλλ' ἡ ἀγάπη Ἰησοῦ Χριστοῦ, μόνῃ τῇ χριστιανῇ τρόφῃ χρῆσθαι, ἀλλοτρίας δὲ βοτάνης ἀπέχεσθαι, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις, οἳ καὶ ἰοῖς παρεμπλέκουσιν Ἰησοῦν Χριστὸν, κατ' ἀξίαν πιστευόμενοι· ὥσπερ θανάσιμον φάρμακον διδόντες μετὰ οἰνομέλιτος, ὅπερ ὁ ἀγνοῶν ἡδέως λαμβάνει ἐν ἡδονῇ, κἀκεῖ τὸ ἀποθανεῖν. (c. 7.) Φυλάττεσθε οὖν τοὺς τοιούτους. Τοῦτο δὲ ἔσται ὑμῖν μὴ φυσιουμένοις καὶ οὖσιν ἀχωρίστοις Θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν διαταγμάτων τῶν ἀποστόλων. Ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὢν καθαρός ἐστιν, ὁ δὲ ἐκτὸς οὐ καθαρός ἐστιν, τοῦτ' ἔστιν, ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνου πράσσων τι οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει. Nun folgen c. 8—11, p. 23. 24 ſpeciellere Warnungen vor Irrlehren, welche c. 11, p. 24 folgendermaaßen ſchließen: Φεύγετε οὖν τὰς κακὰς παραφυάδας, τὰς γεννώσας καρπὸν θανατηφόρον, οὗ ἐὰν γεύσεταί τις, παρ' αὐτὰ ἀποθνήσκει. Οὗτοι γὰρ οὐκ εἰσὶν φυτεία πατρός. εἰ γὰρ ἦσαν, ἐφαίνοντο ἂν κλάδοι τοῦ σταυροῦ, καὶ ἦν ἂν ὁ καρπὸς αὐτῶν ἄφθαρτος, δι' οὗ ἐν τῷ πάθει προσκαλεῖτο ὑμᾶς, ὄντας μέλη αὐτοῦ. Οὐ

δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν, τοῦ Θεοῦ ἕνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὅ ἐστιν αὐτός. C. 12, p. 24 aber heißt es wieder: *Παρακαλεῖ ὑμᾶς τὰ δεσμά μου, ἃ ἕνεκεν Ἰησοῦ Χριστοῦ περιφέρω, αἰτούμενος Θεοῦ ἐπιτυχεῖν· διαμένετε ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν καὶ τῇ μετ' ἀλλήλων προσευχῇ. πρέπει γὰρ ὑμῖν τοῖς καθ' ἕνα, ἐξαιρέτως καὶ τοῖς πρεσβυτέροις, ἀναψύχειν τὸν ἐπίσκοπον, εἰς τιμὴν πατρὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἀποστόλων. Εὔχομαι ὑμᾶς ἐν ἀγάπῃ ἀκοῦσαί μου, ἵνα μὴ εἰς μαρτύριον ὦ ἐν ὑμῖν γράψας.* Endlich folgt noch c. 13, p. 25 dieſe Schlußermahnung: *Ἔῤῥωσθε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ὑποτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ ὡς τῇ ἐντολῇ, ὁμοίως καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ· καὶ οἱ κατ' ἄνδρα ἀλλήλους ἀγαπᾶτε ἐν ἀμερίστῳ καρδίᾳ.*

Von dem **Briefe an die Römer** iſt wenigſtens ein Theil der langen Ueberſchrift, p. 25, hier für uns bemerkenswerth: — — *προκαθημένη τῆς ἀγάπης,*[157] *χριστώνυμος, πατρώνυμος. ἣν καὶ ἀσπάζομαι ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ πατρός. Κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα ἡνωμένοις ἐν πάσῃ ἐντολῇ αὐτοῦ, πεπληρωμένοις χάριτος Θεοῦ ἀδιακρί-*

---

157) Dieſer auffallende Ausdruck, an dem **Keſtner** einen Hauptſtützpunkt für ſeine wunderliche Hypotheſe fand, (Agape, S. 13) dürfte wohl am meiſten Licht gewinnen durch folgende Bemerkung des **Euſebius**, die er auf Veranlaſſung des Briefs des **Dionyſius** von **Korinth** an die Römer macht, K. G. IV. 23, p. 186 sq.: *ἐξ ἧς οὐδὲν οἷον τὸ καὶ παραθέσθαι λέξεις, δι' ὧν τὸ μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς διωγμοῦ φυλαχθὲν Ῥωμαίων ἔθος ἀποδεχόμενος, ταῦτα γράφει· ἐξ **ἀρχῆς** γὰρ ὑμῖν ἔθος ἐστὶ τοῦτο, πάντας μὲν ἀδελφοὺς ποικίλως εὐεργετεῖν, ἐκκλησίαις τε πολλαῖς ταῖς κατὰ πᾶσαν πόλιν ἐφόδια πέμπειν, ὧδε μὲν τὴν τῶν δεομένων πενίαν ἀναψύχοντας, ἐν μετάλλοις δὲ ἀδελφοῖς ὑπάρχουσιν ἐπιχωρηγοῦντας· δι' ὧν πέμπετε **ἀρχῆθεν** ἐφοδίων **πατροπαράδοτον** ἔθος Ῥωμαίων Ῥωμαῖοι διαφυλάττοντες· ὃ οὐ μόνον διατετήρηκεν ὁ μακάριος ὑμῶν ἐπίσκοπος Σωτὴρ, ἀλλὰ καὶ ἐπηύξηκεν· ἐπιχωρηγῶν μὲν τὴν διαπεμπομένην δαψίλειαν τὴν εἰς τοὺς ἁγίους, κ. τ. λ.*

τως καὶ ἀποδιϋλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος, πλεῖστα ἐν Κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, Θεῷ ἡμῶν, ἀμώμως χαίρειν. Auch verdient die Stelle c. 2, p. 26 hier nicht gänzlich übergangen zu werden: *πλεῖον δέ μοι μὴ παρέχησθε τοῦ σπονδισθῆναι Θεῷ, ὡς ἔτι θυσιαστήριον ἕτοιμόν ἐστι· ἵνα ἐν ἀγάπῃ χόρος γενόμενοι, ᾄσητε τῷ πατρὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας ὁ Θεὸς κατηξίωσεν εὑρεθῆναι εἰς δύσιν, ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος. Καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς Θεὸν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω.* Und die andre c. 9, p. 30: *Μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντ' ἐμοῦ ποιμένι τῷ Θεῷ χρῆται. Μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ὑμῶν ἀγάπη.*

In dem nun folgenden Briefe an die Philadelphener nimmt abermals ſchon die Ueberſchrift unſre Aufmerkſamkeit entſchieden in Anſpruch, p. 30: *Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, ἐκκλησίᾳ Θεοῦ πατρὸς καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῇ οὔσῃ ἐν Φιλαδελφίᾳ τῆς Ἀσίας, ἠλεημένῃ, καὶ ἑδρασμένῃ ἐν ὁμονοίᾳ Θεοῦ, καὶ ἀγαλλωμένῃ ἐν τῷ πάθει τοῦ κυρίου ἡμῶν ἀδιακρίτως, καὶ ἐν τῇ ἀναστάσει αὐτοῦ πεπληροφορημένῃ ἐν παντὶ ἐλέει· ἣν ἀσπάζομαι ἐν αἵματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἥτις ἐστὶ χαρὰ αἰώνιος καὶ παράμονος· μάλιστα ἐὰν ἐν ἑνὶ ὦσιν σὺν τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις, ἀποδεδειγμένοις ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὓς κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν ἐν βεβαιωσύνῃ τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι.* Der Brief ſelbſt beginnt hierauf in folgender Weiſe, c. 1, p. 30 sq.: *Ὃν ἐπίσκοπον ἔγνων, οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ, οὐδὲ δι' ἀνθρώπων κεκτῆσθαι τὴν διακονίαν τὴν* (p. 31) *εἰς τὸ κοινὸν ἀνήκουσαν, οὐδὲ κατὰ κενοδοξίαν, ἀλλ' ἐν ἀγάπῃ Θεοῦ πατρὸς καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗ καταπέπληγμαι τὴν ἐπιείκειαν, ὃς σιγῶν πλείονα δύναται τῶν μάταια λαλούντων· συνευρύθμισται γὰρ ταῖς ἐντολαῖς ὡς χορδαῖς κιθάρα. Διὸ μακαρίζει*

μου ἡ ψυχὴ τὴν εἰς Θεὸν αὐτοῦ γνώμην, ἐπιγνοὺς ἐνάρετον καὶ τελείαν οὖσαν· τὸ ἀκίνητον αὐτοῦ καὶ τὸ ἀόργητον αὐτοῦ, ἐν πάσῃ ἐπιεικείᾳ Θεοῦ ζῶντος. (c. 2.) Τέκνα οὖν φωτὸς ἀληθείας φεύγετε τὸν μερισμὸν καὶ τὰς κακδοιδασκαλίας· ὅπου δὲ ὁ ποιμήν ἐστιν, ἐκεῖ ὡς πρόβατα ἀκολουθεῖτε· πολλοὶ γὰρ λύκοι ἀξιόπιστοι ἡδονῇ κακῇ αἰχμαλωτίζουσι τοὺς θεοδρόμους· ἀλλ' ἐν τῇ ἑνότητι ὑμῶν οὐχ ἕξουσι τόπον. (c. 3.) Ἀπέχεσθε τῶν κακῶν βοτανῶν, ἅστινας οὐ γεωργεῖ Ἰησοῦς Χριστὸς, διὰ τὸ μὴ εἶναι αὐτοὺς φυτείαν πατρός. Οὐχ ὅτι παρ' ὑμῖν μερισμὸν εὗρον, ἀλλ' ἀποδιϋλισμόν. Ὅσοι γὰρ Θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν. Καὶ ὅσοι ἂν μετανοήσαντες ἔλθωσιν ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας, καὶ οὗτοι Θεοῦ ἔσονται, ἵνα ὦσιν κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ζῶντες. Μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί· εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομεῖ· εἴ τις ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ περιπατεῖ, οὗτος τῷ πάθει οὐ συγκατατίθεται. (c. 4.) Σπουδάζετε οὖν, μίᾳ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ· ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις, τοῖς συνδούλοις μου, ἵνα ὃ ἐὰν πράσσητε, κατὰ Θεὸν πράσσητε. (c. 5.) Ἀδελφοί μου, λίαν ἐκκέχυμαι ἀγαπῶν ὑμᾶς, καὶ ὑπεραγαλλόμενος ἀσφαλίζομαι ὑμᾶς· οὐκ ἐγὼ δὲ, ἀλλὰ Ἰησοῦς Χριστὸς, ἐν ᾧ δεδεμένος φοβοῦμαι μᾶλλον, ὡς ἔτι ὢν ἀναπάρτιστος. Ἀλλ' ἡ προσευχὴ ὑμῶν εἰς Θεόν με ἀπαρτίσει, ἵνα ἐν ᾧ κλήρῳ ἐλεήθην ἐπιτύχω, προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας. Καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν. Dieſe letztere Bemerkung führt den Ignatius auf den Judaismus, und veranlaßt ihn zu Warnungen vor den judaiſtiſchen und allen Chriſtum zurückſtellenden Irrlehrern überhaupt. Er ſchreibt hierbei unter anderm c. 6, p. 32: Φεύγετε οὖν τὰς κακοτεχνίας καὶ ἐνέδρας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου, μήποτε,

θλιβέντες τῇ γνώμῃ αὐτοῦ, ἐξασθενήσητε ἐν τῇ ἀγάπῃ· ἀλλὰ πάντες ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθε ἐν ἀμερίστῳ καρδίᾳ. Εὐχαριστῶ δὲ τῷ Θεῷ μου, ὅτι εὐσυνείδητός εἰμι ἐν ὑμῖν, καὶ οὐκ ἔχει τις καυχήσασθαι, οὔτε λάθρα, οὔτε φανερῶς, ὅτι ἐβάρησά τινα ἐν μικρῷ ἢ ἐν μεγάλῳ. Καὶ πᾶσι δὲ, ἐν οἷς ἐλάλησα, εὔχομαι, ἵνα μὴ εἰς μαρτύριον αὐτὸ κτήσωνται. (c. 7.) Εἰ γὰρ κατὰ σάρκα μέ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται, ἀπὸ Θεοῦ ὄν· οἶδεν γὰρ, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει, καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει. Ἐκραύγησα μεταξὺ ὢν, ἐλάλουν μεγάλῃ φωνῇ, Θεοῦ φωνῇ· τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε, καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις· οἱ δὲ ὑποπτεύσαντό με, ὡς προειδότα τὸν μερισμὸν τινων λέγειν ταῦτα. μάρτυς δέ μοι ἐν ᾧ δέδεμαι, ὅτι ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης οὐκ ἔγνων· τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυσσεν, λέγων τάδε· Χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε· τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν Θεοῦ τηρεῖτε· τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μερισμοὺς φεύγετε· μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. (c. 8.) Ἐγὼ μὲν οὖν τὸ ἴδιον ἐποίουν, ὡς ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος. Οὗ δὲ μερισμός ἐστιν καὶ ὀργὴ, Θεὸς οὐ κατοικεῖ. Πᾶσιν οὖν μετανοοῦσιν ἀφίει ὁ Κύριος, ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἑνότητα Θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου. Πιστεύω τῇ χάριτι Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς λύσει ἀφ᾽ ὑμῶν πάντα δεσμόν. Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, μηδὲν κατὰ ἐριθείαν πράσσειν ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν. κ. τ. λ. Nachdem der Verfaſſer hierauf mit Beziehung auf judaiſtiſche Irrlehren von dem Verhältniß der altteſtamentlichen Anſtalten zum Evangelium geſprochen hat, ſchließt er c. 9, p. 33: πάντα ὁμοῦ καλά ἐστιν, ἐὰν ἐν ἀγάπῃ πιστεύετε. Am Schluß des ganzen Briefes heißt es noch, c. 11, p. 33: τιμήσει αὐτοὺς (die Epheſier und die Smyrnäer) ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, εἰς ὃν ἐλπίζουσιν σαρκὶ, ψυχῇ, πίστει, ἀγάπῃ, ὁμονοίᾳ.

Der nächſte Brief iſt der an die Smyrnäer. Wir heben ſofort den Anfang deſſelben heraus, c. 1, p. 33 sq.: *Δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Θεὸν, τὸν οὕτως ὑμᾶς σοφίσαντα. Ἐνόησα γὰρ ὑμᾶς κατηρτισμένους ἐν* (p. 34) *ἀκινήτῳ πίστει, ὥςπερ καθηλωμένους ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ, σαρκί τε καὶ πνεύματι, καὶ ἑδρασμένους ἐν ἀγάπῃ ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ, πεπληροφορημένους εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν Θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν Θεοῦ· γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου· βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα ἡ δικαιοσύνη ὑπ᾽ αὐτοῦ· ἀληθῶς ὑπὸ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί· (ἀφ᾽ οὗ καρποῦ ἡμεῖς, ἀπὸ τοῦ θεομακαρίου αὐτοῦ πάθους* [157 b]*),) ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως, εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ, εἴτε ἐν Ἰουδαίοις, εἴτε ἐν ἔθνεσιν, ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.* Nun wird die Warnung vor den doketiſchen Irrthümern fortgeſetzt, c. 2—7, p. 34—36. Am Schluß derſelben heißt es c. 7, p. 36: *τοὺς δὲ μερισμοὺς φεύγετε ὡς ἀρχὴν κακῶν.* Unmittelbar hieran ſchließt ſich dann c. 8, p. 36 sq., folgende Stelle an: *Πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ, καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις, τοὺς δὲ διακόνους ἐντρέπεσθε ὡς Θεοῦ ἐντολήν. Μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ. Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.* (p. 37.) *Οὐκ ἐξόν ἐστι χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν, οὔτε ἀγάπην ποιεῖν· ἀλλ᾽ ὃ ἂν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ, τοῦτο καὶ τῷ Θεῷ εὐάρεστον· ἵνα ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράσσεται.* (c. 9.)

---

157 b) Anſpielung auf Joh. 12, 24.

Εὔλογόν ἐστιν, λοιπὸν ἀνανῆψαι, καὶ ὡς ἔτι καιρὸν ἔχομεν, εἰς Θεὸν μετανοεῖν. Καλῶς ἔχει Θεὸν καὶ ἐπίσκοπον εἰδέναι. Ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον, ὑπὸ Θεοῦ τετίμηται. Ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων τῷ διαβόλῳ λατρεύει. Πάντα οὖν ὑμῖν ἐν χάριτι περισσευέτω· ἄξιοι γάρ ἐστε. κ. τ. λ. Der Schluß auch dieſes Briefes lautet dann wieder, c. 12, p. 38: *Ἀσπάζομαι τὸν ἀξιόθεον ἐπίσκοπον καὶ θεοπρεπέστατον πρεσβυτέριον καὶ τοὺς συνδούλους μου διακόνους καὶ τοὺς κατ' ἄνδρα καὶ κοινῇ πάντας ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ αἵματι πάθει τε καὶ ἀναστάσει, σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ, ἐν ἑνότητι Θεοῦ καὶ ὑμῶν. Χάρις ὑμῖν, ἔλεος, εἰρήνη, ὑπομονὴ διὰ παντός.*

Endlich iſt noch der Brief an den Polykarpus übrig. Aus ihm gehören folgende Stellen hierher. Schon c. 1, p. 39: *Ἐκδίκει σου τὸν τόπον* (nämlich als Biſchof,) *ἐν πάσῃ ἐπιμελείᾳ σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ· τῆς ἑνώσεως φρόντιζε, ἧς οὐδὲν ἄμεινον.* κ. τ. λ. Ferner c. 2, p. 40: *Ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε, ὡς κυβερνῆται ἀνέμους καὶ ὡς χειμαζόμενος λιμένα, εἰς τὸ Θεοῦ ἐπιτυχεῖν.* Sodann c. 3, p. 40: *Οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιστοι εἶναι, καὶ ἑτεροδιδασκαλοῦντες, μή σε καταπλησσέτωσαν· στῆθι ἑδραῖος, ὡς ἄκμων τυπτόμενος· μεγάλου ἐστὶν ἀθλητοῦ τὸ δέρεσθαι καὶ νικᾶν. Μάλιστα δὲ ἕνεκεν Θεοῦ πάντα ὑπομένειν ἡμεῖς δεῖ, ἵνα καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὑπομείνῃ.* Weiter c. 4, p. 40 sq.: *Μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω· μηδὲ σὺ ἄνευ Θεοῦ γνώμης τι πρᾶσσε, ὅπερ οὐδὲ* (p. 41) *πράσσεις εὐσταθής. Πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν.* Nachher c. 5, p. 41: *Εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ Κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω. Ἐὰν καυχήσεται, ἀπώλετο· καὶ ἐὰν γνωσθῇ πλέον τοῦ ἐπισκόπου, ἔφθαρται. Πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος*

ἢ κατὰ Θεὸν, καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν. (c. 6. [158])) Τῷ ἐπισκόπῳ προςέχετε, ἵνα καὶ ὁ Θεὸς ὑμῖν. Ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, διακόνοις· καὶ μετ' αὐτῶν μοι τὸ μέρος γένοιτο σχεῖν ἐν Θεῷ. Συγκοπιᾶτε ἀλλήλοις, συναθλῆτε, συντρέχετε, συμπάσχετε, συγκοιμᾶσθε, συνεγείρεσθε, ὡς Θεοῦ οἰκονόμοι καὶ πάρεδροι καὶ ὑπηρέται. κ. τ. λ. Endlich noch am Schluß c. 8, p. 42 der Wunſch: ἐῤῥῶσθαι ὑμᾶς διὰ παντὸς ἐν Θεῷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ εὔχομαι, ἐν ᾧ διαμείνητε ἐν ἑνότητι Θεοῦ καὶ ἐπισκοπῇ. [159]).

---

158) Dieſes ganze 6te Kapitel hat bei den Gegnern der Echtheit der Ignatianiſchen Briefe von jeher großen Anſtoß erregt, und auch jüngſt noch hat Ne tz („Verſuch über den Brief des Ignatius von Antiochien an den Polykarpus von Smyrna" in den Theoll. Stud. u. Krit., 1835, H. 4, S. 881—906) daſſelbe als eine Interpolation aus dem Text ausſtoßen wollen (S. 902 f.). Aber gewiß mit Unrecht. Unſer Brief iſt (wie ſchon Cotelier richtig geſehen hat,) mit der Beſtimmung, öffentlich in der Gemeinde vorgeleſen zu werden, an den Polykarpus geſchrieben. Deshalb macht ſich Ignatius kein Gewiſſen daraus, in demſelben auch die Gemeinde direct anzureden. Das unſrer Stelle unmittelbar vorhergehende läßt uns anſchaulich erkennen, wie er dazu gekommen iſt. Im 7ten Abſchnitt geht er dann wieder zu einem den Polykarpus ſpeciell betreffenden Auftrag über, und nun wendet er ſich ausdrücklich an dieſen mit einem Πολύκαρπε θεομακαριστότατε (p. 42). Aber ſchon am Ende derſelben Section ſchließt er wieder auch die Gemeinde mit ein in ſeine Anrede, (τοῦτο τὸ ἔργον Θεοῦ ἐστὶν καὶ ὑμῶν, ὅταν αὐτὸ ἀπαρτίσητε κ. τ. λ.) weil die Mitwirkung auch der übrigen zur Erledigung jenes Auftrags erfordert wurde. Ja ſogar wo er kurz den Zweck ſeines Briefes überhaupt ausſpricht, ſchreibt er: εἰδὼς οὖν ὑμῶν τὸ σύντονον τῆς ἀληθείας, δι' ὀλίγων ὑμᾶς γραμμάτων παρεκάλεσα. Hieran ſchließt ſich c. 8, p. 42 abermals ein beſondrer Auftrag für den Polykarpus, und darum beginnt der Verf. in der zweiten Perſon des Singulars (γράψεις); ſofort aber wendet er ſich zum Schluß des Sendſchreibens von Neuem an alle: ἀσπάζομαι πάντας ἐξ ὀνόματος κ. τ. λ. ἐῤῥῶσθαι ὑμᾶς διὰ παντὸς ἐν Θεῷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ εὔχομαι, ἐν ᾧ διαμείνητε ἐν ἑνότητι Θεοῦ καὶ ἐπισκοπῇ. ἀσπάζομαι Ἀλκὴν τὸ ποθητόν μου ὄνομα. ἔῤῥωσθε ἐν Κυρίῳ. Die künſtlichen Abhülfen Keſtner's (Agape, S. 229) und Kiſt's (a. a. O. S. 17) ſind alſo völlig entbehrlich.

159) Zu dieſem ἐπισκοπῇ iſt nämlich wohl ſchwerlich aus dem Frühern Θεοῦ heraufzunehmen. Wäre dieß die Meinung des Verfaſſers

§ 46.

Aus allen dieſen Aeußerungen geht nun zwar gewiß zur Genüge hervor, daß Ignatius es als die Beſtimmung des Episkopats betrachtete, ein Organ der einheitlichen Verbindung für die chriſtliche Gemeinſchaft zu ſein; allein bei dem erſten Ueberblick ſcheint er doch denſelben nur als das Organ der Verbindung der an Chriſtum gläubigen zu einzelnen Gemeinden zu betrachten, nicht aber ebenmäßig als das Organ der Verbindung dieſer einzelnen Gemeinden unter einander zu einer Kirche, d. h. als das Organ einer kirchlichen Einheit. Doch ein näheres Eingehen auf den Zuſammenhang der in den ausgehobenen Stellen vorliegenden Gedanken zerſtreut dieſen Schein ſofort, und überführt uns, daß der Episkopat dem Ignatius auch das Organ der kirchlichen Einheit iſt.

Schon früher (S. 348 f.) haben wir nachgewieſen, daß Ignatius von einer chriſtlichen Kirche als einer wirklich vorhandenen weis, ja ſogar beſtimmt von dem Daſein einer

---

geweſen, ſo würde er geſchrieben haben: ἐν ἑνότητι καὶ ἐπισκοπῇ Θεοῦ. Die Stellung der Worte weiſt darauf hin, das ἐπισκοπῇ für ſich zu nehmen, und dann kann es nur von dem Episkopat verſtanden werden. So hat es auch der Interpolator gefaßt, bei dem wenigſtens die Variante ἐπισκόπου hat c. 94). Falls dieß in der interpolirten Recenſion die echte Lesart iſt, ſo iſt ſie gewiß nicht (wie Metz, a. a. O., S. 894 annimmt,) eine aus dem Streben, etwas der biſchöflichen Macht Förderliches zu ſagen hervorgegangene Aenderung, ſondern nur eine der größeren Deutlichkeit zuliebe vorgenommene, um jede Zweideutigkeit zu entfernen. Aus dieſem Grunde bringt ja der Interpolator augenſcheinlich eine Menge von Abänderungen an. In unſerm Falle aber hat er es grade zum Nachtheil der Präciſion des Gedankens gethan; denn nach der Vorſtellung des Ignatius iſt eben das Bleiben ἐν ἐπισκοπῇ, d. i. in der Abhängigkeit von dem Biſchof, ſchon an ſich (nicht erſt das Bleiben ἐν ἑνότητι τῆς ἐπισκοπῆς oder τοῦ ἐπισκόπου,) weſentlich das Bleiben ἐν ἑνότητι Θεοῦ. Vgl. ad Trallian. c. 7, p. 23. (ſ. S. 455) ad Philadelph. c. 8, p. 32 (ſ. S. 459).

katholiſchen Kirche (ad Smyrn. c. 8, p. 36). Es fragt ſich ſomit: **worin** exiſtirt ſeiner Anſicht nach dieſe katholiſche Kirche? Welches iſt ihm das äußere Band, durch welches die einzelnen Chriſtengemeinden unter einander zur katholiſchen Kirche einheitlich verbunden ſind? Gewiß wird Ignatius ſich hierüber ausdrücklich ausgeſprochen haben. Gleichwohl ſetzen wir ein Mal vorläufig den entgegengeſetzten Fall: können wir denn nicht deſſenungeachtet ſeine Anſicht von dieſem Punkte mit Sicherheit ermitteln, nur auf indirectem Wege? Wir dürfen ja nur zuſehen, ob er ſich denn nicht darüber erklärt, wodurch für den einzelnen Chriſten die Gemeinſchaft mit der katholiſchen Kirche bedingt ſei. Steht uns Ignatius hierüber Rede, ſo haben wir in ſeiner Antwort unmittelbar zugleich die Beantwortung unſrer obigen Frage. Denn was für den Einzelnen das ſpecifiſche Medium ſeiner Gemeinſchaft mit der katholiſchen Kirche iſt, das wird es ja doch auch für die größeren Collectivindividuen ſein, für die organiſchen Einheiten mehrerer Einzelnen, d. h. für die einzelnen Gemeinden, da ja die Gemeinſchaft des Einzelnen mit der katholiſchen Kirche jedenfalls **zunächſt** durch ſeine Gemeinſchaft mit einer chriſtlichen Particulargemeinde vermittelt iſt. Ueber dieſen Punkt aber läßt Ignatius ſich auf allen Blättern unumwunden aus. Für den einzelnen Chriſten macht er die Zugehörigkeit zur katholiſchen Kirche weſentlich abhängig von ſeiner Verbindung mit dem Biſchof. So ſchreibt er ad Ephes. c. 5, p. 13: *Μηδεὶς πλανάσθω· ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ Θεοῦ.* Was iſt das *ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου εἶναι* anders als die bildliche Bezeichnung der Gemeinſchaft nicht etwa blos mit der einzelnen Gemeinde als ſolcher, ſondern mit der Kirche? Denn die Ausſchließung von der Theilnahme am Opfer, d. i. an der Eucharistie, (und von dieſer, dem

ἄρτος τοῦ Θεοῦ, iſt doch hier eben die Rede,) iſt ja eine Ausſchließung nicht etwa blos aus einer einzelnen Gemeinde, ſondern aus der Kirche überhaupt. Worein ſetzt nun aber Ignatius dieß ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου εἶναι? Augenſcheinlich in die Verbindung mit dem Biſchof; denn er fährt ſo fort: Σπουδάσωμεν οὖν μὴ ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ, ἵνα ὦμεν Θεῷ ὑπατασσόμενοι. Ganz verwandt iſt die andre Stelle ad Trallian. c. 7, p. 23: Ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὢν καθαρός ἐστιν, ὁ δὲ ἐκτὸς ὢν οὐ καθαρός ἐστιν. Auch hier ſetzt der Verfaſſer das ἐκτὸς τοῦ θυσιαστηρίου εἶναι wieder in nichts anders als in das außerhalb der Verbindung mit dem Biſchof ſtehen; denn unmittelbar darauf ſchreibt er erklärend weiter: τοῦτ' ἔστιν ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνου πράσσων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστι τῇ συνειδήσει. Nehmen wir hierzu die weitere Stelle ad Philadelph. c. 3, p. 31: ὅσοι ἂν μετανοήσαντες ἔλθωσιν ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας, καὶ οὗτοι Θεοῦ ἔσονται, ἵνα ὦσιν κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ζῶντες. Worein ſetzt nun aber Ignatius in concreto dieſes ἔρχεσθαι ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας? Antwort: in das Eingehen der Gemeinſchaft mit dem Biſchof. Dieß liegt ſchon in unſrer Stelle ſelbſt mit völliger Klarheit; denn den angezogenen Worten geht unmittelbar der Satz vorher: ὅσοι γὰρ Θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσὶν, woran ſich dann das καὶ ὅσοι ἂν μετανοήσαντες κ. τ. λ. anſchließt. Und auch in dem unmittelbar folgenden liegt wieder das nämliche zu Tage; denn c. 4, p. 31 heißt es: ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις. Auf das allerſchlagendſte aber beweiſt, daß wir den Ignatius hier richtig auslegen, die Stelle im c. 8 des nämlichen Briefs, p. 32: πᾶσιν οὖν μετανοοῦσιν ἀφίει ὁ Κύριος, ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἑνότητα Θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου;

und auch die andre ad Smyrn. c. 9, p. 37: *Εὔλογόν ἐστιν, λοιπὸν ἀνανῆψαι, καὶ ὡς ἔτι καιρὸν ἔχομεν, εἰς Θεὸν μετανοεῖν. Καλῶς ἔχει, Θεὸν καὶ ἐπίσκοπον εἰδέναι. Ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον ὑπὸ Θεοῦ τετίμηται· ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων τῷ διαβόλῳ λατρεύει.* Wenn nun dem Ignatius ſo die Gemeinſchaft des Einzelnen mit der Kirche bedingt wird durch die Gemeinſchaft mit dem Biſchof, ſo ſind wir gewiß zu dem Schluß berechtigt, daß ihm auch die Gemeinſchaft der einzelnen Chriſtengemeinden mit der Kirche auf die gleiche Weiſe bedingt ſein werde, — mit andern Worten, daß ihm das alle einzelnen Gemeinden unter einander zu einer katholiſchen Kirche verknüpfende Organ gleichfalls der Episkopat ſei. Und eine Beſtätigung dieſer Folgerung leſen wir ja auch in dem ausdrücklichen Ausſpruch unſers apoſtoliſchen Vaters, ad Trallian. c. 3, p. 22: *Ὁμοίως πάντες ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστὸν, ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον, ὄντα υἱὸν τοῦ πατρός· τοὺς δὲ πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον Θεοῦ καὶ ὡς συνδεσμὸν ἀποστόλων. Χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται.* Denn hier ſagt der Verfaſſer gradezu, daß wo kein Biſchof ſei, und mithin (denn beides hängt genau zuſammen,) auch die Presbyteren und die Diakonen fehlten, da auch gar keine *ἐκκλησία*, keine Kirche, d. i. keine kirchliche oder der Kirche zugehörige Gemeinde beſtehe, mit andern Worten, daß in einem ſolchen Falle die beſondre räumlich vereinigte Maſſe der Gläubigen gar nicht ein in ſich ſelbſt organiſches und integrirendes Glied der organiſchen äußeren Chriſtengemeinſchaft, d. h. der Kirche, bilde.

Doch ob wir die Anſicht des Ignatius in dieſem Stücke richtig getroffen haben, deſſen können wir uns ja durch eine Probe noch mehr vergewiſſern. Iſt nämlich der Satz, der Episkopat ſei das ſpecifiſche Organ der kirchlichen Gemein-

ſchaft wirklich die Meinung des Ignatius, ſo müſſen ſich bei ihm auch alle die Conſequenzen finden, welche der Natur der Sache nach aus jenem Satze abfließen. Wir ſehen deren weſentlich drei.

Die erſte betrifft das Verhältniß des Einzelnen zu Chriſto und in ihm zu Gott. Nach der unten im dritten Buch nachzuweiſenden Anſicht des Ignatius wird die Gemeinſchaft des Einzelnen mit Chriſto, mit Seinem Leibe, mit Gott, überhaupt ſeine Theilnahme an dem göttlichen Leben und Heil bedingt durch ſeine Gemeinſchaft mit der Kirche. Iſt nun dem Ignatius, dem obigen Satz gemäß, die Gemeinſchaft mit der Kirche ſelbſt wiederum bedingt durch die Gemeinſchaft mit dem Biſchof: ſo muß ihm auch die Gemeinſchaft mit Chriſto und in ihm mit Gott und der Antheil an dem Heil der Erlöſung bedingt ſein durch die Gemeinſchaft mit dem Biſchof. Iſt dem nun ſo? Unbeſtreitbar. Schon die oben zu einem andern Behuf mitgetheilten Stellen ad Ephes. c. 5, p. 13, ad Trallian. c. 7, p. 23, ad Philadelph. c. 3. 4, p. 31, c. 8, p. 32 und ad Smyrn. c. 9, p. 37, verbürgen es uns, auf noch evidentere Weiſe aber folgende Aeußerungen: Zunächſt ad Ephes. c. 5, p. 13: *Εἰ γὰρ ἐγὼ ἐν μικρῷ χρόνῳ τοιαύτην συνήθειαν ἔσχον πρὸς τὸν ἐπίσκοπον ὑμῶν· — — πόσῳ μᾶλλον ὑμᾶς μακαρίζω, τοὺς ἐγκεκραμένους* (scl. *αὐτῷ*, dem Biſchof Oneſimus,) *οὕτως ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ, καὶ ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ.* Der Gedanke, der dem Verfaſſer hier vorſchwebt, ſcheint uns unbedenklich dieſer zu ſein: durch die Gemeinſchaft mit dem Biſchof iſt die Gemeinde mit der Kirche verbunden, wie die Kirche wiederum mit Chriſto verbunden iſt, und durch die Gemeinſchaft mit ihm mittelbar mit dem Vater, ſo daß auf dieſe Weiſe alle die zahlloſen Individuen in Einem Punkte, dem letzten Cen-

tralpunkte alles Daſeins überhaupt, zu vollendeter Einheit zuſammengehen. Iſt dieß der Sinn des Ignatius, ſo ſtellt er damit zugleich die Gemeinſchaft mit dem Biſchof als die mittelbare Bedingung der Gemeinſchaft mit Chriſto und dem Vater dar. Auf eine ſehr ausdrucksvolle Weiſe iſt die nämliche Vorſtellung ausgeſprochen ad Magnesian. c. 6, p. 19: *ἑνώθητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς προκαθημένοις εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας*, wo der Gedanke iſt: die Verbindung mit dem Biſchofe ſolle ſein ein lehrreiches Abbild des für uns in der Gemeinſchaft mit Gott gegebenen unvergänglichen, ewigen Lebens, der *ἀφθαρσία*. Ebenſo c. 9, p. 19: *Ὥσπερ οὖν ὁ Κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν· — — οὕτως μηδὲ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε. — — Εἷς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς, οὗ ἄμεινον οὐδέν ἐστιν.* Der letztere Satz gibt den Grund an für die vorangehende Paräneſe; die Reflexion aber, durch welche er ſie begründet, iſt: denn es gibt nicht etwa noch einen andern Chriſtus außer d e m, deſſen Gemeinſchaft durch den Biſchof vermittelt wird; daher iſt denn freilich der Zuſammenhang mit dem Biſchof die unerläßliche Bedingung des Heils. Ferner leſen wir dieſelbe Anſicht ad Trallian. c. 7, p. 23: *Τοῦτο δὲ ἔσται ὑμῖν μὴ φυσιουμένοις καὶ οὖσιν ἀχωρίστοις Θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* *κ α ὶ τ ο ῦ ἐ π ι σ κ ό π ο υ* *καὶ τῶν διαταγμάτων τῶν ἀποστόλων.* Desgleichen ad Philadelph. c. 3, p. 31: *Ὅσοι γὰρ Θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν.* Sodann c. 8, p. 32: *Οὗ δὲ μερισμός ἐστιν καὶ ὀργὴ, Θεὸς οὐ κατοικεῖ. Πᾶσιν οὖν μετανοοῦσιν ἀφίει ὁ Κύριος, ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἑνότητα Θεοῦ* *κ α ὶ σ υ ν έ δ ρ ι ο ν τ ο ῦ ἐ π ι σ κ ό π ο υ.* Endlich auch in dem Briefe an den Polykarp, c. 6, p. 41: *Τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε, ἵ ν α κ α ὶ ὁ Θ ε ὸ ς ὑ μ ῖ ν. Ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, διακό-*

νοις· καὶ μετ' αὐτῶν μοι τὸ μέρος γένοιτο σχεῖν ἐν Θεῷ. Und c. 8, p. 42: *ἐῤῥῶσθαι ὑμᾶς διὰ παντὸς ἐν Θεῷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ εὔχομαι, ἐν ᾧ διαμείνητε ἐν ἑνότητι Θεοῦ καὶ ἐπισκοπῇ.* (Vgl. oben Anm. 159, S. 462 f.)

Eine zweite Folgerung geht die gottesdienſtlichen Handlungen an, namentlich die Verwaltung der Taufe und des Abendmahls. Vom Standpunkt der Kirche aus müſſen nämlich dieſe gottesdienſtlichen Acte als ſolche betrachtet werden, die nicht Handlungen der einzelnen Gemeinde als ſolcher ſind, ſondern Handlungen der Kirche und der einzelnen Gemeinde nur inſofern als ſie ein organiſches Glied der Kirche iſt, — alſo als Handlungen, über welche keine particuläre Gemeinde willkürlich zu ſchalten hat, ſondern welche ihre Auctorität und Geltung von der über allen beſondern Gemeinden ſtehenden Kirche entlehnen. Iſt nun dem Ignatius der Episkopat das eigenthümliche Organ der Lebensfunctionen der Kirche, ſo wird er die Gültigkeit jener gottesdienſtlichen Handlungen, insbeſondre der Taufe und des Abendmahls, von dem Biſchof abhängig machen müſſen, von ſeiner Mitwirkung und Auctoriſation. Und dies iſt nun wieder in der That die Anſicht des Ignatius. Sie liegt deutlich vor in folgenden Stellen. Am allerſchärfſten ausgeſprochen in der Aeußerung ad Smyrn. c. 8, p. 36 sq., in welcher ſogar der oben von uns angedeutete Grund ausdrücklich mit hervorgehoben wird: *Μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ. — — Οὐκ ἐξὸν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν, οὔτε ἀγάπην ποιεῖν· ἀλλ' ὃ ἐὰν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ, τοῦτο καὶ τῷ Θεῷ εὐάρεστον· ἵνα ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν, ὃ πράσσεται.* Sodann ad Magnesian. c. 4, p. 18: *ὥσπερ καί τινες ἐπίσκοπον μὲν καλοῦσιν,*

χωρὶς δὲ αὐτοῦ πάντα πράσσουσιν. Οἱ τοιοῦτοι δὲ οὐκ εὐσυνείδητοί μοι εἶναι φαίνονται διὰ τὸ μὴ βεβαίως κατ᾽ ἐντολὴν συναθροίζεσθαι. Desgleichen ad Philadelph. c. 4, p. 31: *Σπουδάζετε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ· ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις, τοῖς συνδούλοις μου· ἵνα ὃ ἐὰν πράσσητε, κατὰ Θεὸν πράσσητε.* Auch die ſchon mehrfach angezogene Stelle ad Ephes. c. 5, p. 13 gehört hierher: *Ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ Θεοῦ. — — Σπουδάσωμεν οὖν, μὴ ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ.*

Die **dritte** Conſequenz endlich bezieht ſich auf die chriſtliche Lehre. Auch dieſe iſt natürlich, eine Kirche vorausgeſetzt, nicht das Eigenthum irgend einer einzelnen Gemeinde als ſolcher, und nicht Gegenſtand ihrer Beſtimmung, ſondern ſie gehört der Kirche zu eigen, und dieſe allein kann in Beziehung auf ſie gültige Erklärungen abgeben. Sieht nun Ignatius wirklich, wie wir behaupten, den Episkopat für das eigenthümliche Organ der Kirche an, ſo wird er folgerichtig auch die Tradition der chriſtlichen Lehre in eigenthümlicher und ausſchließender Weiſe an die Biſchöfe anknüpfen müſſen, ſo daß die echte Lehre als weſentlich bei den Biſchöfen zu finden und durch ſie bewahrt werdend erſcheine. Daß ſich nun aber die Sache bei dem Ignatius thatſächlich grade ſo ſtellt, dieß braucht jetzt wahrlich nicht mehr durch einzelne Anführungen expreß belegt zu werden. Aus dem obigen erhellt es bereits zur Genüge.

So finden ſich denn die drei geforderten Folgeſätze wirklich bei dem Ignatius, und die Probe wäre ſomit völ-

lig zugunſten unſrer Behauptung ausgefallen. Schon auf dem indirecten Wege wären wir alſo zu dem ſichern Reſultate gelangt, daß in der Vorſtellung des Ignatius das Organ der kirchlichen Einheit der Episkopat iſt. Aber dieſer indirecte Weg iſt noch dazu ein unnöthiger Umweg, und wir haben ihn nur deshalb zunächſt eingeſchlagen, um der Ueberzeugungskraft der directen Beweismittel vorzuarbeiten und vorläufig Raum zu machen. Ignatius ſpricht nämlich den Satz, welchen wir ihm hier beimeſſen, auch ausdrücklich aus; und das an zwei Orten. Am ausdrücklichſten ad Ephes. c. 3. 4, p. 12: *Ἀλλ' ἐπεὶ ἡ ἀγάπη οὐκ ἐᾷ με σιωπᾶν περὶ ὑμῶν, διὰ τοῦτο προέλαβον παρακαλεῖν ὑμᾶς, ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ Θεοῦ. Καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν.* (c. 4.) *Ὅθεν πρέπει ὑμῖν, συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ.* In dieſem Paſſus ſind vor allem die Worte *οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες* zu beachten. Es iſt nämlich hier die Rede von einem allgemeinen Einigungspunkte für die Chriſten. Dieſer wird beſchrieben als ſeinem Weſen und ſeiner Materie nach die *γνώμη τοῦ Θεοῦ* oder *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, ſeiner äußeren Erſcheinung und ſeiner Form nach aber die *γνώμη τοῦ ἐπισκόπου*. Allein dieſe *γνώμη τοῦ ἐπισκόπου* wird nun vorgeſtellt nicht blos als die *γνώμη* des einzelnen Biſchofs, alſo als Einigungspunkt blos für die Glieder einer einzelnen Gemeinde, ſondern (was ja der Sache nach ſchon darin liegt, daß ſie die Erſcheinungsform der überall mit ſich ſelbſt identiſchen *γνώμη τοῦ Θεοῦ* ſein ſoll,) zugleich als die Eine und gleiche *γνώμη* aller durch die ganze Chriſtenheit zerſtreuten einzelnen Biſchöfe, mithin zugleich als Einigungspunkt für alle einzelnen Chriſtengemeinden. Es wird der Episcopat dargeſtellt als der gleiche und Eine

in allen Punkten der Chriſtenheit,[160] und eben hiermit die Vereinigung der einzelnen Gemeinde mit ihrem einzelnen Biſchof als der Natur der Sache nach weſentlich zugleich eine Vereinigung mit allen Biſchöfen, und mithin mit allen Chriſtengemeinden, mit Einem Wort mit der Kirche. In dem Ausdruck *ὁρισθέντες* liegt aber überdieß auch noch dieſes, daß nach der Anſicht des Verfaſſers dieſer Erfolg — die Vereinigung aller einzelnen Gemeinden unter einander mittelſt der Vereinigung jeder einzelnen mit ihrem beſondern Biſchof, — ein beſtimmt beabſichtigter, und der Epiſkopat die für die Erzielung deſſelben bewußtvoll berechnete Veranſtaltung iſt.[161] Weniger offen, aber deßhalb nicht minder beſtimmt liegt der hier in Rede ſtehende Satz auch in der Stelle ad Smyrn., c. 8, p. 36: *Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ καὶ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.*[162] Um den Sinn dieſer Stelle

---

160) Daß dem Ignatius das *κατὰ τὰ πέρατα* ſo viel bedeutet als *ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ* zeigt die Stelle ad Roman. c. 6, p. 28: *Οὐδέν με ὠφελήσει τὰ πέρατα τοῦ κόσμου, οὐδὲ αἱ βασιλεῖαι τοῦ αἰῶνος τούτου*: wo freilich Clericus ſtatt *τὰ πέρατα* lieſt *τὰ τερπνά*.

161) Die vorliegende Stelle des Ignatius erinnert unwillkürlich an eine verwandte des Irenäus, adv. Haer. L. IV. c. 33. § 8. p. 272, wo er von den Biſchöfen ſagt: quibus illi (die Apoſtel) eam, quae in uno quoque loco est, Ecclesiam (im Original hieß es vermuthlich *τὴν ἐν παντὶ τόπῳ ἐκκλησίαν*,) tradiderunt.

162) Vgl. über dieſe Stelle Möhler, Die Einh. in d. Kirche, S. 292 f. Die interpolirte Recenſion gibt unſre Stelle folgendermaaßen, p. 86: *Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὥσπερ ὅπου ὁ Χριστὸς, πᾶσα ἡ οὐράνιος στρατιὰ παρέστηκεν ὡς ἀρχιστρατήγῳ τῆς δυνάμεως Κυρίου καὶ διανομεῖ πάσης νοητῆς φύσεως.* Umſchreibend und erklärend führt ſie auch Antiochus an, Sermo 124 (bei Clericus zu unſrer Stelle, p. 37): *Ὅπου γὰρ ἂν φανῇ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἤτω, ὥσπερ ὅπουπερ ἂν ὀνομάσθῃ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία ἐπισυνάγεται. Οὐ γὰρ ὅπου βούλονται βαδίζουσιν τῶν θρεμμάτων αἱ ἀγέλαι, ἀλλ' ἐνθάπερ οἱ ποιμένες αὐτὰς ἀποφέρουσιν. Τὰ δὲ ἔξω τῆς ἀγέλης ἀπομένοντα ἐναρπάζουσιν*

richtig zu faſſen, kommt es natürlich nicht blos auf das Verſtändniß ihrer beiden Glieder jedes für ſich genommen an, ſondern eben ſo weſentlich auch auf die Einſicht in das Verhältniß dieſer beiden Glieder zu einander. Man muß nämlich doch in der That annehmen, daß dieſe wirklich zu einander in einem beſtimmten logiſchen Verhältniß ſtehen, und daß nicht etwa das letztere derſelben dem erſteren lediglich als eine müßige, auf gar keiner Sachbeziehung zu ihm beruhende Vergleichung angehängt iſt; denn bei der entgegengeſetzten Vorausſetzung wäre der Satz unbeſchreiblich matt, und es hätten dann mit gleichem Fug auch tauſend andre Vergleichungen gewählt werden können, die in keinem höheren Grade nichtsſagend geweſen ſein würden. In welches Verhältniß beide Glieder zu einander geſtellt ſind, iſt aber auch deutlich genug. Das letztere ſoll den Grund des erſteren enthalten. Dieß zumvoraus feſthaltend fragen wir nach dem Inhalt der beiden Glieder, jedes einzeln für ſich genommen. Das zweite lautet: wo nur immer Chriſtus iſt, da iſt auch die katholiſche Kirche, d. h. da iſt auch die Kirche als katholiſche, d. i. die Gemeinſchaft der Gläubigen als äußere Einheit; mit andern Worten: mit Chriſto iſt der Natur der Sache nach weſentlich und nothwendig ſchon mitgeſetzt die Verbindung ſeiner Gläubigen zu einer äußeren Einheit; Chriſtus kann ſeinem Begriffe nach folgerichtig nicht

---

οἱ ὄφεις, καὶ τροφὴν ἑαυτῶν ποιοῦνται τὸ πεπλανημένον. Οὐκ ἐξὸν οὖν ἐστι, χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν, u. ſ. w. wie im Ignatianiſchen Text. Nach dieſer Erklärung des Antiochus wäre der Sinn unſrer Stelle „nur da, wo der Biſchof erſcheint, da komme auch die Gemeinde zuſammen, nicht aber etwa an häretiſchen oder ſchismatiſchen Sammelplätzen." Dieſer Faſſung des Sinnes ſteht jedoch das ὅπου — — ἂν φανῇ beſtimmt entgegen. Auch würde bei ihr der Cauſalzuſammenhang der beiden Glieder des Satzes ein ganz unhaltbarer ſein.

gedacht werden ohne daß eine ſolche zu einer äußeren Einheit verbundene Gemeinſchaft ſeiner Gläubigen mitgedacht wird.[163] Das erſte Glied heißt: wo nur immer der Biſchof ſich ſehen läßt,[164] — es verſteht ſich, in ſeiner Eigenſchaft als Biſchof, — da ſoll auch die Menge ſein, d. h. da ſoll auch die einzelne Gemeinde vollzählig um ihn her verſammelt ſein. Stellen wir nun beide Glieder zu einander in das angegebene Cauſalverhältniß, ſo gewinnen wir den Satz: Weil mit Chriſto überall weſentlich und nothwendig zugleich die Gemeinſchaft ſeiner Gläubigen als zu einer äußeren Einheit verbunden mitgegeben iſt: deshalb muß auch überall da, wo in einer einzelnen Gemeinde der Biſchof als ſolcher fungirend öffentlich auftritt, die Gemeinde vollzählig verſammelt ſein. Wie ſteht es nun aber um dieſen Schluß? Soll er Sinn und Stringenz haben, ſo kann er ſie offenbar erſt durch die Ergänzung eines Mittelgedankens erhalten. Die Wahl eines ſolchen Mittelgedankens iſt aber glücklicherweiſe unſrer Willkür entzogen; denn ſchwerlich wird man mehr als einen Gedanken aufzufinden vermögen, der hier wirklich den vermittelnden Dienſt leiſtet. Nämlich gewiß nur dann hat die Rede des Ignatius Verſtand, wenn er von der Vorausſetzung ausgeht, daß der Biſchof weſentlich der Repräſentant und das Organ Chriſti ſei, und wenn er dieſe Anſicht auch bei ſeinen Leſern vorausſetzt. Grade dieſen Mittelgedanken zu ſuppliren ſind wir überdieß vollkommen berechtigt, da die Vorſtellung von den Biſchöfen

---

163) Die Richtigkeit dieſes Satzes an ſich haben wir hier ganz dahingeſtellt zu laſſen; hier genügt es, daß er ſich für den Ignatius ſehr wohl ſchickt. Uebrigens läßt er auch eine Auslegung zu, bei der er volle Wahrheit hat. In ihrem Sinne hat ihn freilich Ignatius ſchwerlich gemeint.

164) Das *φανῇ* iſt ſehr paſſend gewählt.

als den eigenthümlichen Repräſentanten, Bevollmächtigten und Organen Gottes und Chriſti überhaupt dem Ignatius überaus geläufig iſt. Ganz ausdrücklich ausgeſprochen leſen wir dieſelbe ad Ephes. c. 6, p. 13: *Πάντα γάρ, ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα. Τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν Κύριον δεῖ προςβλέπειν.* 165) Ad Magnesian. c. 6, p. 19 heißt es gradezu: *προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον Θεοῦ.* Und in demſelben Briefe c. 3, p. 18 wird geſagt, diejenigen, welche dem Biſchof unterwürfig ſeien, ſeien unterwürfig *οὐκ αὐτῷ, ἀλλὰ τῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ πάντων ἐπισκόπῳ.* Darauf wird hinzugefügt: *Εἰς τιμὴν οὖν ἐκείνου τοῦ θελήσαντος ἡμᾶς πρέπον ἐστὶν, ἐπακούειν κατὰ μηδεμίαν ὑπόκρισιν. Ἐπεὶ οὐχ ὅτι τὸν ἐπίσκοπον τοῦτον τὸν βλεπόμενον πλανᾷ τις, ἀλλὰ τὸν ἀόρατον παραλογίζεται. Τὸ δὲ τοιοῦτον οὐ πρὸς σάρκα ὁ λόγος, ἀλλὰ πρὸς Θεὸν, τὸν τὰ κρύφια εἰδότα.* Ferner ad Trallian. c. 2, p 22: *ὅταν γὰρ τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσεσθε ὡς Ἰησοῦ Χριστῷ κ. τ. λ.* und noch deutlicher c. 3, p. 22: *ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον, ὄντα υἱὸν τοῦ πατρός κ. τ. λ.* Desgleichen ad Smyrn. c. 8, p. 37: *ὃ ἂν ἐκεῖνος* (der Biſchof) *δοκιμάσῃ,*

---

165) Der Verfaſſer bezieht alſo die Stelle Matth. 24, 45 ſpeciell auf die Biſchöfe. Es iſt bemerkenswerth, daß auch Irenäus ganz das Gleiche thut, adv. Haer. L. IV. c. 26 § 5, p. 263: *Τοιούτους πρεσβυτέρους ἀνατρέφει ἡ ἐκκλησία, περὶ ὧν καὶ προφήτης φησίν· δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ, καὶ τοὺς ἐπισκόπους ἐν δικαιοσύνῃ.* De quibus et Dominus docebat: Quis igitur erit fidelis actor, bonus et sapiens, quem praeponit Dominus super familiam suam, (in dieſen Worten lag wahrſcheinlich die Veranlaſſung zu der genannten Beziehung,) ad danda eis cibaria in tempore? Beatus ille servus, quem veniens Dominus invenerit sic facientem. Die *πρεσβύτεροι* ſind nämlich dem Zuſammenhange nach (ſ. §. 2, p. 262) die Biſchöfe. Ebenſo beziehen auch die Clementinen das in Rede ſtehende Wort des Herrn, Hom. III. c. 60, p. 653 sq. c. 64. p. 654.

τοῦτο καὶ Θεῷ εὐάρεστον. Endlich wenn ad Ephes. c. 1, p. 12 Oneſimus ὑμῶν ἐν σαρκὶ ἐπίσκοπος heißt: ſo kann dabei der Gedanke wohl ſchwerlich ein andrer ſein, als daß Oneſimus als der leibliche, ſinnlich wahrnehmbare Biſchof einem andern geiſtigen, nicht ſinnlich wahrnehmbaren Biſchof, d. i. Chriſto oder Gott, gegenübergeſtellt wird, und zwar als deſſen Stellvertreter und Organ. Vgl. ad Rom. c. 9, p. 30 (ſ. oben S. 457.). Wie geſagt alſo für befugt dürfen wir uns unbedenklich halten, in der Stelle, die uns hier beſchäftigt, den angegebenen Mittelgedanken zu Hülfe zu nehmen. Sobald wir ihn aber einſchalten, ſo iſt auch der Schluß des Ignatius einleuchtend. Denn freilich, iſt der Biſchof weſentlich der Repräſentant und das Organ Chriſti, ſo muß ſich auch die äußere Chriſtengemeinſchaft zu ihm in das nämliche Verhältniß ſtellen, in welchem ſie, einer inneren Nothwendigkeit zufolge, zu Chriſto ſelbſt ſteht. Nun verhält ſie ſich aber zu dieſem weſentlich und nothwendig als eine (äußere) Einheit: mithin muß ſich auch zu jenem der einzelne ihm beſonders zugehörige Theil derſelben, d. i. die Particulargemeinde, wo er nur immer eben in ſeiner Eigenſchaft als Repräſentant und Organ Chriſti auftritt, als eine (äußere) Einheit verhalten, d. h. vollzählig um ihn verſammelt ſein. Und ſo iſt denn alſo auch dieſer Aeußerung zufolge dem Ignatius der Biſchof als Repräſentant und Organ Chriſti zugleich weſentlich Repräſentant und Organ der äußeren Einheit aller an Chriſtum Gläubigen, Repräſentant und Organ der kirchlichen Einheit. Und zwar weſentlich beides; nicht etwa blos Repräſentant, ſondern auch Organ derſelben; d. h. der Biſchof ſtellt nach der Anſicht des Ignatius die weſentliche äußere Einheit aller an Chriſtum Gläubigen nicht blos dar in ſeiner Perſon, ſondern er bewerkſtelligt dieſelbe auch wirklich, indem er den

Einheitspunkt bildet, um welchen die Geſammtheit der Gläubigen ſich in ſich ſelbſt zu einer äußeren Einheit zuſammenſchließt. Nur gilt dieß — auch nach der Meinung des Ignatius 166) — nicht von dem einzelnen Biſchof als ſolchem, ſondern von der Geſammtheit aller einzelnen, untereinander ſelbſt als identiſch, als Einheit geſetzten Biſchöfe, kurz nicht von dem Biſchofe, ſondern von dem Episkopat.

Hiermit iſt uns nun aber auch ſchon die Antwort auf die neue Frage gegeben, die ſich jetzt unmittelbar erhebt, auf die Frage, in wiefern, in welchem Sinne ſich denn Ignatius den Episkopat als die Repräſentation und das Organ der kirchlichen Einheit denke und denken könne, welches denn in und an dem Episkopat die eigenthümliche Beſtimmtheit ſei, die ihn hierzu geeignet mache. Der Beſcheid des Ignatius auf dieſe Frage lautet: die Biſchöfe ſind die Repräſentanten und die Organe der kirchlichen Einheit weſentlich inſofern, als ſie, dem ſpecifiſchen Character des Episkopats gemäß, die unmittelbaren Repräſentanten, Bevollmächtigten und Organe Chriſti und Gottes ſind. In ihnen hat ſich Chriſtus, ſo zu ſagen, vervielfältigt, in ihnen hat er ſich innerhalb des Bereichs der Chriſtenheit eine ſinnlich wahrnehmbare Allgegenwart gegeben. In allen Gemeinden iſt Er es weſentlich, der durch das Organ des Biſchofs handelt und die Lebensbewegung leitet. An der Spitze jeder einzelnen Gemeinde ſteht alſo weſentlich Einer und derſelbe, wenn gleich mittelſt individuell verſchiedener Repräſentanten und Organe. Und ſomit ſind denn freilich alle einzelnen Gemeinden unter einander zu der durchgreifendſten Einheit verbunden; aber ſchlechterdings nur un-

166) S. oben S. 471 f. die Stelle ad Ephes. c. 3. 4. p. 12 und das zu derſelben bemerkte.

ter der Bedingung, daß jede ſich organiſch an ihren Biſchof anſchließt. Dieſer Anſchluß der Particulargemeinde an ihren beſondern Biſchof iſt nämlich weſentlich zugleich ein Anſchluß an ſämmtliche Biſchöfe der ſämmtlichen übrigen Particulargemeinden, (und hierdurch auch an alle übrigen Einzelgemeinden ſelbſt,) weil alle dieſe verſchiedenen Particularbiſchöfe auf weſentliche Weiſe unter einander in Einer Perſon zuſammenfallen, — in Chriſto, in Gott. Daß dieß wirklich die Vorſtellung des Ignatius iſt, bedarf nach der bisherigen Ausführung keines ſpeciellen Beweiſes mehr. Nur an die ſchon mehrfach beſprochene Stelle ad Ephes. c. 3. 4, p. 12 erinnern wir auch hier noch ein Mal. Nach ihr erfolgt das *συντρέχειν* aller Chriſten in der *γνώμῃ τοῦ Θεοῦ* mittelſt ihres *συντρέχειν* in der *γνώμῃ τῶν ἐπισκόπων τῶν κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντων*, deshalb nämlich weil alle *ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, und ſomit auch *ἐν γνώμῃ Θεοῦ*, 167) und hierin unter einander ſelbſt vollkommen Eins ſind. Und eben als ein ſolches die Einzelgemeinde mit dem Ganzen der Kirche organiſch in Zuſammenhang ſetzendes Amt bezeichnet Ignatius den Episkopat ausdrücklich als die *διακονία ἡ εἰς τὸ κοινὸν ἀνήκουσα*. 168) ad Philadelph. c. 1, p. 30 sq.

Bleibt uns nach dieſem allem ſchon kein Zweifel daran zurück, daß Ignatius es wirklich für die Beſtimmung des Episkopats hielt, das Organ der kirchlichen Einheit zu ſein,

---

167) Vgl. ad Philadelph. in der Ueberſchr., p. 30: *μάλιστα ἐὰν ἐν ἑνὶ ὦσιν σὺν τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις, ἀποδεδειγμένοις ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* In demſelben Sinne ſchreibt Ignatius ja auch an den Biſchof Polykarpus, c. 8, p. 42: *γράψεις ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις ὡς Θεοῦ γνώμην κεκτημένος.*

168) Eine Bezeichnung, welche Kiſt S. 84, gewiß mit Unrecht zugunſten ſeiner Hypotheſe von dem anfänglich getheilten Zuſtande der Chriſtengemeinden deutet.

ſo verſtärkt ſich dieſe Gewißheit doch noch bei der Wahrnehmung des ernſtlichen Anliegens, mit welchem Ignatius ſelbſt als Biſchof für die Erhaltung und die Förderung der kirchlichen Verbindung der einzelnen Gemeinden unter einander thätig war. Schon ſeine ſieben Briefe zeugen an und für ſich genugſam davon. Oder wer fühlte es ihnen nicht ab, wie der der Märtyrerkrone mit ungeduldiger Sehnſucht entgegeneilende Mann für dieſe Erde, von der er Abſchied nimmt, nur noch Einen Wunſch übrig hat, aber einen brennenden, den Wunſch, daß doch die an den Erlöſer gläubigen alle wie innerlich ſo auch äußerlich ſich zu der innigſten Verbindung zuſammenſchließen und in dieſer gedrungenen Einheit ihre Stärke wider alle feindſeligen Gewalten finden möchten? Die Glut ſeines Verlangens nach einem ſolchen engen Zuſammentreten Aller den einzelnen Gemeinden einzuhauchen, iſt, das an die Römer abgerechnet, der Zweck aller ſeiner Sendſchreiben. Der Eindruck, den man aus ihnen von dem Manne empfängt, läßt ſich gar nicht treffender und bündiger bezeichnen als mit dem Worte, das er ſelbſt von ſich gebraucht, wenn er (ad **Philadelph.** c. 8, p. 32) ſich einen *ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος* und das Beſchwören aus innigſtem Liebesdrang zur Einigkeit und zur allgemeinen Einigung um das Panier des Epiſkopats ſeinen eigenthümlichen Beruf (*τὸ ἴδιον*) nennt. Aber ſchon in dieſen Briefen trifft er nun auch noch beſondre Anſtalten, um der Erfüllung ſeines großen Herzenswunſches vorzuarbeiten. Er macht den einzelnen Gemeinden expreſſe Veranlaſſungen, um unter einander in weiteren Kreiſen in lebendigere Communication zu treten. Wir weiſen dieß mit ſeinen eignen Worten nach, weil in ihnen der innerſte Drang ſeiner Seele, aus dem ſie hervorgequollen ſind, noch warm aufathmet. Abgeſehen von den Grüßen, die übrigens auch eine eigen-

thümliche Innigkeit characteriſirt, und anderen hierher einſchlagenden gelegentlichen Aeußerungen 169) beſchränken wir uns auf drei Stellen. Die erſte gehört dem Briefe an die Philadelphener an, c. 10, p. 33: *Ἐπεὶ δὲ κατὰ τὴν προσευχὴν ὑμῶν, κατὰ τὰ σπλάγχνα, ἃ ἔχετε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ἀπηγγέλη μοι, εἰρηνεύειν τὴν ἐκκλησίαν τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας, πρέπον ἐστὶν ὑμῖν ὡς ἐκκλησίᾳ Θεοῦ, χειροτονῆσαι διάκονον εἰς τὸ πρεσβεῦσαι ἐκεῖ Θεοῦ πρεσβείαν, εἰς τὸ συγχαρῆναι αὐτοῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γενομένοις, καὶ δοξάσαι τὸ ὄνομα. Μακάριος ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ ὃς καταξιωθήσεται τῆς τοιαύτης*

---

169) Dahin gehören etwa folgende Stellen: Ad Ephes. c. 21, p. 17: *Προσεύχεσθε ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Συρίᾳ, ὅθεν δεδεμένος εἰς Ῥώμην ἀπάγομαι. κ. τ. λ.* Ad Magnes. c. 14. 15, p. 21: *Εἰδώς, ὅτι Θεοῦ γέμετε, συντόμως παρεκέλευσα ὑμᾶς. Μνημονεύετέ μου ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑμῶν, ἵνα Θεοῦ ἐπιτύχω· καὶ τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ὅθεν οὐκ ἄξιός εἰμι καλεῖσθαι· ἐπιδέομαι γὰρ τῆς ἡνωμένης ὑμῶν ἐν Θεῷ προσευχῆς καὶ ἀγάπης· εἰς τὸ ἀξιωθῆναι τὴν ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίαν διὰ τῆς ἐκκλησίας ὑμῶν δροσισθῆναι.* (c. 15.) *Ἀσπάζονται ὑμᾶς Ἐφέσιοι ἀπὸ Σμύρνης, ὅθεν καὶ γράφω ὑμῖν, παρόντες εἰς δόξαν Θεοῦ, ὥσπερ καὶ ὑμεῖς, οἱ κατὰ πάντα με ἀνέπαυσαν, ἅμα Πολυκάρπῳ, ἐπισκόπῳ Σμυρναίων· καὶ αἱ λοιπαὶ δὲ ἐκκλησίαι ἐν τιμῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀσπάζονται ὑμᾶς.* Ad Trall. c. 12, p. 24: *Ἀσπάζομαι ὑμᾶς ἀπὸ Σμύρνης ἅμα ταῖς συμπαρούσαις μου ἐκκλησίαις τοῦ Θεοῦ, οἱ κατὰ πάντα με ἀνέπαυσαν σαρκί τε καὶ πνεύματι.* — Und c. 13, p. 24 sq.: *Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἀγάπη Σμυρναίων καὶ Ἐφεσίων. Μνημονεύετε ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ὅθεν καὶ οὐκ ἄξιός εἰμι λέγεσθαι, ὢν ἔσχατος ἐκείνων.* Ad Rom. c. 9, p. 30: *Μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντ' ἐμοῦ ποιμένι τῷ Θεῷ χρῆται· μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη. — — Ἀσπάζεται ὑμᾶς τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν τῶν δεξαμένων με εἰς ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὐχ ὡς παροδεύοντα. Καὶ γὰρ αἱ μὴ προσήκουσαί μοι τῇ ὁδῷ τῇ κατὰ σάρκα κατὰ πόλιν με προῆγον.* Ad Philadelph. c. 11, p. 33: *Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἀγάπη τῶν ἀδελφῶν ἐν Τρωάδι, ὅθεν καὶ γράφω ὑμῖν, διὰ Βούῤῥου, πεμφθέντος ἅμα ἐμοὶ ἀπὸ Ἐφεσίων καὶ Σμυρναίων εἰς λόγον τιμῆς. Τιμήσει αὐτοὺς ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, εἰς ὃν ἐλπίζουσι σαρκὶ, ψυχῇ, πίστει, ἀγάπῃ, ὁμονοίᾳ.* Ad Smyrn. c. 12, p. 37: *Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἀγάπη τῶν ἀδελφῶν τῶν ἐν Τρωάδι, ὅθεν καὶ γράφω ὑμῖν διὰ Βούῤῥου. κ. τ. λ.*

διακονίας. καὶ ὑμεῖς δοξασθήσεσθε. Θέλουσιν δὲ ὑμῖν οὐκ ἔστιν ἀδύνατον ὑπὲρ ὀνόματος Θεοῦ, ὡς καὶ αἱ ἔγγιστα ἐκκλησίαι ἔπεμψαν ἐπισκόπους, αἱ δὲ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους. Die andre leſen wir ad Smyrn: c. 11, p. 37: Ἡ προσευχὴ ὑμῶν ἀπῆλθεν ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας, ὅθεν δεδεμένος θεοπρεπεστάτοις δεσμοῖς πάντας ἀσπάζομαι. — — Ἵνα οὖν τέλειον ὑμῶν γένηται τὸ ἔργον καὶ ἐπὶ γῆς καὶ ἐν οὐρανῷ, πρέπει εἰς τιμὴν Θεοῦ χειροτονῆσαι τὴν ἐκκλησίαν ὑμῶν θεοπρεσβύτην, εἰς τὸ γενόμενον ἕως Συρίας συγχαρῆναι αὐτοῖς, ὅτι εἰρηνεύουσιν, καὶ ἀπέλαβον τὸ ἴδιον μέγεθος, καὶ ἀπεκατεστάθη αὐτοῖς τὸ ἴδιον σωματεῖον. Ἐφάνη μοι οὖν ἄξιον πρᾶγμα, πέμψαι τινὰ τῶν ὑμετέρων μετ' ἐπιστολῆς, ἵνα συνδοξάσῃ τὴν κατὰ Θεὸν γενομένην αὐτοῖς εὐδίαν, καὶ ὅτι λιμένος ἤδη ἐτύγχανον τῇ προσευχῇ ὑμῶν. Τέλειοι ὄντες τέλεια καὶ φρονεῖτε· θέλουσι γὰρ ὑμῖν εὐπράσσειν Θεὸς ἕτοιμος εἰς τὸ παρασχεῖν. Die dritte Stelle endlich befindet ſich im Briefe an den Polycarpus, c. 7. 8, p. 42: Ἐπεὶ δὲ ἡ ἐκκλησία ἡ ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας εἰρηνεύει, ὡς ἐδηλώθη μοι, διὰ τῆς προσευχῆς ὑμῶν, κἀγὼ εὐθυμότερος ἐγενόμην ἐν ἀμεριμνίᾳ Θεοῦ, ἐάνπερ διὰ τοῦ παθεῖν Θεοῦ ἐπιτύχω, εἰς τὸ εὑρεθῆναι με ἐν τῇ ἀναστάσει, ὑμῶν μαθητήν· πρέπει, Πολύκαρπε θεομακαριστότατε, συμβούλιον ἀγαγεῖν θεοπρεπέστατον, καὶ χειροτονῆσαί τινα, ὃν ἀγαπητὸν λίαν ἔχετε καὶ ἄοκνον, ὃς δυνήσεται θεόδρομος καλεῖσθαι· τοῦτον καταξιῶσαι, ἵνα πορευθεὶς εἰς Συρίαν δοξάσῃ ὑμῶν τὴν ἄοκνον ἀγάπην, εἰς δόξαν Χριστοῦ. Χριστιανὸς ἑαυτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ Θεῷ σχολάζει. Τοῦτο τὸ ἔργον Θεοῦ ἐστὶν καὶ ὑμῶν ὅταν αὐτὸ ἀπαρτίσητε· πιστεύω γὰρ τῇ χάριτι, ὅτι ἕτοιμοί ἐστε εἰς εὐποιΐαν Θεῷ ἀνήκουσαν. Εἰδὼς οὖν ὑμῶν τὸ σύντονον τῆς ἀληθείας, δι' ὀλίγων ὑμᾶς γραμμάτων παρεκάλεσα. (c. 8.) Ἐπεὶ οὖν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἠδυνήθην γράψαι διὰ τὸ ἐξαίφνης πλεῖν με ἀπὸ Τρωάδος εἰς

Νεάπολιν, ὡς τὸ θέλημα προστάσσει, γράψεις ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις ὡς Θεοῦ γνώμην κεκτημένος, εἰς τὸ καὶ αὐτοὺς τὸ αὐτὸ ποιῆσαι, οἱ μὲν δυνάμενοι πεζοὺς πέμψαι, οἱ δὲ ἐπιστολὰς διὰ τῶν ὑπὸ σοῦ πεμπομένων, ἵνα δοξασθῇς αἰωνίῳ ἔργῳ ὡς ἄξιος ὤν. — — Ἀσπάζομαι τὸν μέλλοντα καταξιοῦσθαι τοῦ εἰς Συρίαν πορεύεσθαι· ἔσται ἡ χάρις μετ' αὐτοῦ διὰ παντὸς καὶ τοῦ πέμποντος αὐτὸν Πολυκάρπου. Wer möchte nun bei einem Manne, der von ſo überſchwänglichem Verlangen beſeelt iſt, die Chriſten aller Einzelgemeinden zu einem einzigen großen Kirchenkörper innerlich und äußerlich zuſammengeſchmolzen zu ſehen, und der daneben ſo ganz und gar durchdrungen iſt von dem Gefühl der unvergleichlichen Bedeutſamkeit ſeines biſchöflichen Berufs, noch zweifeln, ob ſich auch in ſeinem Bewußtſein dieſe beiden Intereſſen beſtimmt auf einander bezogen, und ob er etwa das Gewicht des zweiten grade darum ſo lebhaft empfunden habe, weil es ihm als im Dienſte des erſteren ſtehend erſchien?

§ 47.

Allerdings iſt Ignatius unter allen hiſtoriſchen Erſcheinungen aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts diejenige, an der es vorzugsweiſe zu voller Anſchaulichkeit kommt, wie man in dieſer frühen Zeit mit klarem Bewußtſein den Episkopat als das ſpecifiſche Organ der kirchlichen Einheit und die Vermittelung dieſer als ſeine weſentliche Beſtimmung betrachtete; aber deshalb fehlt es doch auch nicht an anderweitigen Zeugniſſen für dieſelbe Thatſache. Die bedeutenden Biſchöfe jener Epoche faſſen alle ihr Amt aus dieſem Geſichtspunkt auf. Wenigſtens müſſen wir dieß daraus ſchließen, daß ſie alle in dieſem Sinne und nach dieſer Richtung hin thätig ſind. Vor dem Ignatius ſehen wir dieß ſchon an dem Clemens von Rom, deſſen einigende Wirkſamkeit ſich auch gewiß nicht auf den Einen Fall mit der

korinthiſchen Gemeinde beſchränkt haben wird, von dem eine zuverläſſige Kunde auf uns gekommen iſt. Die pſeudoclementiniſche Literatur nöthigt uns ja gradezu zu der Vorausſetzung, daß er wenigſtens in Beziehung auf Ein Hauptmoment des großen kirchlichen Coagulationsprozeſſes unter den dabei als geſchichtliche Factoren wirkſamen Perſonen im Vordergrunde geſtanden haben möge, in Beziehung auf die Verſchmelzung der judenchriſtlichen und der heidenchriſtlichen Gemeinden. Unter den jüngeren Zeitgenoſſen des Ignatius ragt beſonders Polykarpus von Smyrna durch perſönliche Bedeutſamkeit hervor; und grade ihn beſeelte nun auch wieder derſelbe Eifer, in ſeiner Perſon einen Communicationspunkt für die einzelnen Gemeinden zu etabliren, ſelbſt für die am meiſten von einander entlegenen. Das Hauptmittel, deſſen er ſich für dieſen Zweck bediente, war eine ausgebreitete Correſpondenz. Schon ſein wenigſtens in einer alten lateiniſchen Ueberſetzung uns erhaltener Brief an die Gemeinde zu Philippi iſt ein Zeugniß davon, und in dieſem Briefe wieder beſonders die Stelle c. 13, p. 191 sq. [170]: Scripsistis mihi et vos et Ignatius, ut si quis vadit ad Syriam, deferat litteras meas, quas fecero ad vos, si habuerimus tempus opportunum, sive ego sive legatus, quem misero pro vobis. Epistolas sane Ignatii, quae transmissae sunt nobis ab eo, et alias, quantascunque apud nos habuimus, transmisimus vobis, secundum quod mandastis, quae sunt subjectae huic epistolae; ex quibus magnus vobis erit profectus. Continent enim fidem, patientiam et omnem aedificationem ad Dominum nostrum pertinentem. Et de ipso Ignatio et de his, qui cum eo sunt,

---

170) Von dem größeren Theil dieſer Stelle iſt uns auch der griechiſche Originaltext aufbewahrt worden bei Euſeb., K. G. III. 36, p. 132 sq.

quod certius agnoveritis significate. Ueberdieß verſichert uns aber auch noch Irenäus ausdrücklich daſſelbe in dem von Euſebius, K. G. V. 20, p. 239 [171]) uns aufbehaltenen Fragmente ſeines Briefs an den Florinus. Doch genügte dieß Eine Mittel dem Eifer des Polykarpus noch nicht. Auch weite Reiſen waren ihm nicht zu beſchwerlich wo es auf jenen Zweck ankam, und ſelbſt noch in ſeinem hohen Alter unternahm er eine Reiſe nach Rom, während des Pontificats des Anicet, um einige Differenzen zwiſchen der dortigen Gemeinde und den Kleinaſiaten zu ſchlichten. [172]) Unter den Biſchöfen der nächſtfolgenden Generation thut ſich vornämlich Dionyſius von Korinth durch eine ähnliche umfaſſende Wirkſamkeit hervor. [173]) Nach allen Seiten hin ſetzte er ſich im Wege des Briefwechſels mit entfernten Gemeinden in Verbindung. Euſebius, dem wir unſre Nachrichten von dieſem zu ſeiner Zeit wahrſcheinlich ſehr bedeutſamen Manne verdanken, K. G. IV. 23, p. 184 sqq., ſchreibt von ihm: *ὡς τῆς ἐνθέου φιλοπονίας οὐ μόνον τοῖς ὑπ᾽ αὐτὸν, ἀλλ᾽ ἤδη καὶ τοῖς ἐπὶ τῆς ἀλλοδαπῆς ἀφθόνως ἐκοινώνει, χρησιμώτατον ἅπασιν ἑαυτὸν καθιστὰς ἐν αἷς ὑπετυποῦτο καθολικαῖς πρὸς τὰς ἐκκλησίας ἐπιστολαῖς.* Hierauf

171) Irenäus ſchreibt hier, von dem Abſcheu des Polykarpus vor den Häreſieen ſprechend: *Καὶ ἐκ τῶν ἐπιστολῶν δὲ αὐτοῦ, ὧν ἐπέστειλεν ἤτοι ταῖς γειτνιώσαις ἐκκλησίαις, ἐπιστηρίζων αὐτὰς, ἢ τῶν ἀδελφῶν τισι, νουθετῶν αὐτοὺς καὶ προτρεπόμενος, δύναται φανερωθῆναι.*

172) S. Irenäus adv. Haer. L. III. c. 3 § 4, p. 177, beſonders aber in dem Fragment ſeines Schreibens an den römiſchen Biſchof Victor bei Euſeb., K. G. V. 24, p. 248 sq. Es heißt hier unter andern: *καὶ περὶ ἄλλων τινῶν μικρὰ σχόντες πρὸς ἀλλήλους εὐθὺς εἰρήνευσαν* (Polykarp und Anicet), *περὶ τούτου τοῦ κεφαλαίου* (der Oſterfeier) *μὴ φιλεριστήσαντες πρὸς ἑαυτούς.*

173) Vgl. Schmidt, Handb. d. chr. K. G., I. S. 216 f.

zählt er eine Reihe ſolcher Sendſchreiben des Dionyſius auf: an die Gemeinden zu Lacedämon, zu Athen, zu Nikomedien, zu Gortyna und an die übrigen cretenſiſchen, zu Amaſtris und an die übrigen pontiſchen, zu Gnoſſus und zu Rom, und außerdem noch ein Privatſchreiben an eine Chriſtin Chryſophora. Dieſe Briefe ſcheinen aber wieder eine ganz ähnliche Tendenz gehabt zu haben wie die Ignatianiſchen. Denn theils warnten ſie vor den Häretikern, wie dieß Euſebius von den beiden Schreiben an die Gemeinden zu Nikomedien und zu Gortyna ausdrücklich angibt, — theils ermahnten ſie zur Eintracht und zum immer engeren ſich aneinander anſchließen, wie Euſebius die Epiſtel an die Lacedämonier als *εἰρήνης τε καὶ ἑνώσεως ὑποθετική* characteriſirt, — theils endlich empfahlen ſie den Gemeinden ihre Biſchöfe, wie namentlich der Brief an die Gemeinde von Gortyna auf ihren Biſchof Philippus eine Lobrede enthielt.

Seit dem letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts fließen unſre kirchenhiſtoriſchen Quellen in reichlicher Fülle, und nun tritt uns auch die Vorſtellung vollkommen deutlich ausgeſprochen entgegen, daß es die Beſtimmung des Episkopats ſei, das Organ der kirchlichen Einheit zu bilden. Schon bei dem *Irenäus*. Wenigſtens inſofern die kirchliche Einheit Einheit *in der Lehre* iſt, ſtellt er ganz beſtimmt den Episkopat als das Organ derſelben dar: adv. Haer. L. IV. c. 20. Hier ſchreibt er zuerſt § 2, p. 262: Quapropter eis, qui in Ecclesia sunt, Presbyteris obaudire oportet, his, qui successionem habent ab Apostolis, sicut ostendimus, qui cum Episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt; reliquos vero, qui absistunt a principali successione, et quocunque loco colligunt, suspectos habere vel quasi haereticos et malae sententiae, vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes, aut rur-

sus ut hypocritas, quaestus gratia et vanae gloriae hoc operantes. Omnes autem hi deciderunt a veritate. Und dann fährt er § 4, p. 262 sq. fort: Ab omnibus igitur talibus absistere oportet, adhaerere vero his, qui et Apostolorum, sicut praediximus, doctrinam custodiunt, et cum Presbyterii ordine sermonem sanum et conversationem sine offensa praestant, ad confirmationem et correptionem reliquorum. Wohl noch mehr als die Beziehung auf die Einheit in der Lehre und wirklich die Beziehung auf die volle kirchliche Einheit, auch in Anſehung der äußeren Gemeinſchaft, dürfte in der Aeußerung L. IV. c. 33 § 8, p. 272 enthalten ſein: Agnitio (γνῶσις) vera est Apostolorum doctrina et antiquus Ecclesiae status (σύστημα) in universo mundo et character corporis Christi secundum successiones Episcoporum, quibus illi (die Apoſtel) eam, quae, in uno quoque loco est, Ecclesiam tradiderunt. Als die Elemente der wahren Gnoſis werden hier zwei angegeben: die apoſtoliſche Lehre und die apoſtoliſche Kirchenverfaſſung. Die letztere wird näher beſchrieben, zuerſt im Allgemeinen als ein ſich über die ganze Welt ausbreitendes Kirchenſyſtem (Ecclesiae status 173 b) in universo mundo), und ſodann näher als (eben vermöge dieſer Gliederung als Syſtem) die Beſtimmtheit an ſich habend, der Leib Chriſti zu ſein (character corporis Christi). Hiernächſt wird nun aber auch noch der concrete Sitz dieſer characteriſtiſchen Beſtimmtheit, dieſes Characters und jenes ſyſtematiſchen Zuſammenhangs bezeichnet, nämlich als der von den Apoſteln herſtammende und ſich ſtätig fortſetzende Episkopat

173 b) Im Original ſteht: καὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου. Grade ſo heißt es in dem angeblichen Briefe des Clemens von Rom an den Jakobus, c. 7, p. 316: Διὸ ὑμεῖς, ὡς ἐκκλησίας πρεσβύτεροι, ἐξασκήσατε τὴν Χριστοῦ νύμφην εἰς σωφροσύνην. νύμφην δὲ λέγω τῆς ἐκκλησίας τὸ σύστημα.

(secundum successiones Episcoporum, quibus illi eam, quae in uno quoque loco est, Ecclesiam tradiderunt). Was die Chriſtenheit zu einem einheitlich gegliederten Syſtem und ſomit zum wirklichen Leibe des Herrn macht iſt alſo dem Irenäus der Episkopat. In ihrer vollen und allſeitigen Ausbildung tritt uns aber die hier fragliche Vorſtellung namentlich bei dem Cyprian unter's Auge. Auf ſeine Theorie über dieſen Punkt können wir freilich hier noch nicht eingehen, ohne der geſchichtlichen Entwickelung vorzugreifen; [174]) allein das dürfen wir doch ſchon jetzt fragen, welches von beiden doch wohl, auch wenn wir die weſentlichen Elemente der cyprianiſchen Theorie nicht ſchon beſtimmt ſeit dem Anfange des zweiten Jahrhunderts vorfänden, das natürlichere und wahrſcheinlichere ſein würde, die Annahme, daß Cyprian jene Theorie willkürlich aus ſeinen eignen Mitteln erfunden habe, oder die andre, daß dieſelbe ihrem weſentlichen Gehalte nach von Anfang an ſeit der Gründung der Kirche vorhanden geweſen ſei, — zumal da ſie ſich in Cyprians Zeitalter gar nicht etwa allein bei ihm vorfindet? Können doch ſelbſt diejenigen Kirchenlehrer, die ſich von der Entſtehung des Episkopats eine unhiſtoriſche Vorſtellung gebildet haben, das Bewußtſein um die Beſtimmung deſſelben, die kirchliche Einheit zu vermitteln, nicht vollſtändig verläugnen. Dieß iſt namentlich bei dem Hieronymus auffallend, der in den ſchon oben (S. 208 ff.) mitgetheilten Stellen Comm. in Ep. ad. Tit. p. 197 [175]) und Ep. 85, ad Evagrium,

---

[174]) S. unten im III. Buch § 65.

[175]) Antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, et diceretur in populis: *Ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem Cephae*, communi Presbyterorum consilio Ecclesiae gubernabantur. Postquam autem unus quisque eos, quos baptizaverat, suos putabat esse, non Christi, in toto

p. 220 sq. 176) als die bei der Inſtitution des Episkopats obwaltende Abſicht gradezu die Erhaltung der Einheit angibt, insbeſondre die Sicherung derſelben gegen die ihr von Seiten der Häretiker und der Schismatiker drohende Gefahr, ſo daß man bei ſeinen Aeußerungen unwillkürlich an den Ignatius erinnert wird. 177) Nur inſofern weicht die Vorſtellung des Hieronymus von der unſrigen ab, als er die kirchliche Einheit der Einführung des Episkopats ſchon vorangehen läßt, (in toto orbe decretum est, ut unus de Presbyteris electus superponeretur ceteris etc.) und blos ihre Erhaltung, nicht auch ſchon ihre Entſtehung als den Zweck der Gründung des Episkopats betrachtet. Man ſieht wohl, Hieronymus hat ſich überhaupt den Unterſchied zwiſchen kirchlicher Einheit und bloßer Gemeindeeinheit nicht klar gedacht; daher ſetzte er, indem er die letztere als die erſtere bereits in ſich ſchließend anſah, von dieſer ohneweiteres voraus, daß ſie vonvornherein vorhanden geweſen ſei. 178)

---

orbe decretum est, ut unus de Presbyteris electus superponeretur ceteris, ad quem omnis Ecclesiae cura pertineret, ut schismatum semina tollerentur. — — Haec propterea, ut ostenderemus, apud veteres eosdem fuisse Presbyteros quos et Episcopos, paullatim vero, ut dissensionum plantaria evellerentur, ad unum omnem sollicitudinem esse delatam. Vgl. Adv. Luciferian., p. 96. D. Tom. II.

176) Quod autem postea unus electus est, qui ceteris praeponeretur, in schismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi Ecclesiam rumperet.

177) Dieß iſt auch Kiſt'n begegnet, (a. a. O., S. 85 ff.) der ſich übrigens vergeblich bemüht, den Hieronymus für ſeine Hypotheſe zeugen zu laſſen.

178) Auch die Apoſtel erwarteten ja ſchon den kräftigſten Widerſtand und Schutz gegen die von Seiten der Häretiker drohenden Gefahren von den Vorſtehern der Gemeinden. S. ApG. 20, 17 ff. und die Paſtoralbriefe überhaupt. Vgl. auch Baur, Paſtoralbrr., S. 92.

Endlich erſcheint es uns ganz beſonders beachtenswerth, daß wir derſelben Vorſtellung von der Bedeutung des Episkopats und im Zuſammenhange damit auch der nämlichen hohen Werthlegung auf denſelben auch in einem der früheſten Kreiſe der häretiſchen Chriſtengemeinſchaft begegnen, in dem Kreiſe des gnoſtiſirenden Ebionitismus, wie er durch die pſeudoclementiniſche Literatur repräſentirt wird. Auf eine ganz auffallende Weiſe ſind die Vorſtellungen der Clementinen von dem Episkopat, ſeiner Würde und Macht und ſeiner Beſtimmung, das einigende Band der Chriſten unter einander zu ſein und eine kräftige Schutzwehr gegen die Verführung durch die Irrlehrer, mit dem oben entwickelten Vorſtellungskreiſe des Ignatius verwandt. 179) Die Einſetzung eines Biſchofs erſcheint in den Clementinen immer als diejenige weſentliche Maaßregel, durch welche die an einem beſtimmten Ort an Chriſtum gläubig gewordenen zu einer kirchlich geordneten Gemeinde organiſirt werden. Darum laſſen ſie den Petrus, wo er auch mit der Predigt des Evangeliums auftritt, vor ſeiner Weiterreiſe immer einen Biſchof beſtellen, und dieſem die neue Gemeinde übergeben. So zu Cäſarea in Paläſtina, wo Zachäus Biſchof

179) Dieß iſt auch Baur'n aufgefallen: Paſtoralbr., S. 89. Um ſo weniger hätte aber dieſer ſcharfſinnige Forſcher dieſe ſ. g. hierarchiſchen Ideen der Clementinen aus dem Judenthum ableiten ſollen. (S. die Abhdl. über die Chriſtuspartei in der korinth. Gemeinde in der Tübinger Zeitſchr. f. Theol., 1831, H. 4, S. 201 und Paſtoralbr., S. 89. 90.) Ganz wie in den Ignatianiſchen Briefen ruhen auch in den Clementinen dieſe Vorſtellungen auf einer dem Judenthum als ſolchem, ja zum Theil ſogar auch der ſpäteren katholiſchen Kirche, fremden Baſis. Gewiß darf man auch den Einfluß der hierarchiſchen Tendenzen des Judenthums am wenigſten bei einer Parthei erwarten, welche den Opfercultus des A. T. perhorreſcirte, und damit auch die eigentliche Lebenswurzel des altteſtamentlichen Prieſterthums zerſchnitten hatte.

wird (Hom. III. c. 60—72, p. 653—656. Recogn. III. c. 65. 66, p. 536 sq. Epitome, c. 43, p. 768) zu Tyrus (Hom. VII. c. 5, p. 679. Epit. c. 55, p. 771), zu Sidon (Epit. c. 56, p. 771), zu Berytus (Epit. c. 58, p. 772), zu Tripolis (Hom. XI. c. 36, p. 707. Recogn. VI. c. 15, p. 558. Epit. c. 69, p. 774), zu Laodicea (Recogn. X. c. 68, p. 601 sq.) u. ſ. w. Sie entwickeln aber auch ausführlich ihre Anſicht von der Nothwendigkeit des Epiſkopats zum Behuf der Einigung der Gläubigen und der Gründung und Erhaltung eines wohlgeordneten Zuſtands der chriſtlichen Gemeinſchaft, eine Anſicht, die bei ihnen im engſten Zuſammenhange mit der Hervorhebung der Monarchie Gottes ſteht, deren Abbild und Bethätigungsmittel die biſchöfliche Monarchie ſein ſoll.[180] Am ausführlichſten ſprechen ſich hierüber die Clementiniſchen Homilien aus in dem Bericht über die Beſtellung des Zachäus zum cäſareenſiſchen Biſthum, III. c. 60—72, p. 653—656. Es heißt hier c. 61. 62, p. 654: *Τὸ οὖν πλῆθος τῶν πιστῶν δεῖ ἑνί τινι πείθεσθαι, ἵνα οὕτως ἐν ὁμονοίᾳ διατελεῖν δυνηθῇ. Τὸ γὰρ εἰς ἀρχὴν μιᾶς λήγον ἐξουσίας μοναρχίας εἰκόνι τοὺς ὑπείκοντας, αἰτίᾳ εὐταξίας, εἰρήνης ἀπολαύειν τίθησιν· τὸ δὲ πάντας φιλαρχοῦντας ἑνὶ μόνῳ ὑπεῖξαι μὴ θέλειν, καὶ αἰτίᾳ διαιρέσεως, πάντως καὶ πεσεῖν ἔχουσιν.* (c. 62.) *Ἀλλ' ἔτι μὴν πειθέτω τὰ παρ' ὀφθαλμοῖς γινόμενα· πῶς νῦν πολλῶν κατὰ πᾶσαν τὴν γῆν ὄντων. βασιλίων συνεχῶς πολεμοὶ γίνονται· ἔχει γὰρ ἕκαστος πρόφασιν εἰς πόλεμον τὴν ἑτέρου ἀρχήν· ἐὰν δὲ εἷς ᾖ τοῦ παντὸς ἡγεμὼν, οὗ εἵνεκεν πολεμεῖ οὐκ ἔχων, ἀΐδιον τὴν εἰρήνην ἔχει· πέρας γοῦν ὁ Θεὸς τοῖς καταξιουμένοις αἰωνίου ζωῆς ἕνα ἐν τῷ τότε αἰῶνι βασιλέα τοῦ παντὸς καθίστησιν, ἵνα αἰτίᾳ μοναρχίας ἄπτωτος εἰρήνη γεγένηται. Χρὴ οὖν ἑνί τινι ὡς*

180) Vgl. Baur, Gnoſis, S. 373 f.

ὁδηγῷ τοὺς πάντας ἕπεσθαι, ὡς εἰκόνα Θεοῦ προτιμῶντας· τὸν δὲ ὁδηγὸν εἶναι τῆς εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν εἰσιούσης εἰσόδου ἐπιστήμονα. Und dieſe Einigung der Gläubigen durch den Biſchof bezieht ſich nach dem Sinn der Clementinen nicht etwa lediglich auf die einzelne Gemeinde, ſondern ſie iſt weſentlich eine eigentlich kirchliche. Denn ſie wiſſen ja ausdrücklich von einer katholiſchen Kirche, [181]) und es ſcheint, daß ſie die äußere Einheit aller Particulargemeinden ſogar auf perſönliche Weiſe repräſentirt und verwirklicht fanden in dem zu Jeruſalem als dem Mittelpunkt der ganzen Chriſtengemeinſchaft (wie ſie ſich dieſelbe dachten) als allgemeiner Oberbiſchof reſidirenden Jakobus dem Bruder des Herrn. [182]) Natürlich legen nun die Clementinen den Biſchöfen eine dieſer Beſtimmung entſprechende Würde und Macht bei; aber das iſt doch gewiß bemerkenswerth, daß ihre Vorſtellungen

181) Epit. c. 145, c. 798. Hier ſagt Petrus, nachdem er in ſeiner letzten Anſprache an die römiſche Gemeinde den einzelnen Ständen derſelben an's Herz gelegt, wie ſie ſich ihrem Beruf gemäß zu verhalten hätten, zum Schluß: *οὕτω γὰρ εὐνομουμένη πόλις ἡ τοῦ Θεοῦ ἔσται καθολικὴ ἐκκλησία.*

182) So erſcheint Jakobus, abgeſehen von mehreren Stellen der Homilien und der Recognitionen, beſonders in den an ihn gerichteten Briefen des Petrus und des Jakobus. Schon die Ueberſchriften dieſer Briefe ſind ſprechend. Die des erſteren, p. 608, lautet: *Πέτρος Ἰακώβῳ, τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπῳ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας* (wie es ſcheint der allgemeinen, nicht der jeruſalemiſchen Particulargemeinde,) *ὑπὸ τοῦ τῶν ὅλων πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν εἰρήνῃ πάντοτε.* Die des andern, p. 611: *Κλήμης Ἰακώβῳ, τῷ Κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ, διέποντι δὲ* (dieſes δὲ iſt ſignificant. Es will ſagen, daß Jakobus ſeines allgemeinen Episkopats ungeachtet und neben demſelben doch auch noch den beſondern einer Particulargemeinde, der jeruſalemiſchen, führe.) *τὴν Ἱερουσαλὴμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν καὶ τὰς πανταχῇ Θεοῦ προνοίᾳ ἱδρυθείσας καλῶς, σύν τε πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις καὶ τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἀδελφοῖς, εἰρήνη εἴη πάντοτε.* Vgl. auch Baur, Die Chriſtuspartei in d. korinth. Gem., S. 122 f.

von dieſem Punkte auf das genauſte grade mit den ignatianiſchen zuſammenſtimmen. Die Biſchöfe ſind ihnen die Nachfolger und Stellvertreter der Apoſtel, 183) ja Chriſti ſelbſt, auf deſſen *καθέδρα* ſie ſitzen, 184) die Bilder 185) und Inſtrumente Gottes. 186) Daher muß man ihnen Ehrerbietung und Gehorſam erweiſen wie Chriſto ſelbſt, und es iſt eine

---

183) Der für Cäſarea zu inſtituirende Biſchof ſoll die Stelle des Petrus vertreten: Hom. III. c. 60, p. 653 (*Ἐπεὶ οὖν δεῖ τινὰ ὁρίσαι ἀντ' ἐμου, τὸν ἐμοῦ ἀναπληροῦντα τόπον.*). Epit. c. 43, p. 768 (*Δεῖ οὖν ἀντ' ἐμοῦ τινὰ τὸν ἐμὸν ἀναπληρῶσαι τόπον.*) Ebenſo übergibt Petrus dem Clemens zu Rom ausdrücklich ſeine *καθέδρα*: Ep. Clem. ad Iacob., c. 2, p. 611. (*ᾧ τὴν ἐμὴν τῶν λόγων πιστεύω καθέδραν.*) und c. 19, p. 616 (*εἰς τὴν ἑαυτοῦ καθέδραν καθεστῆναί με ἐδυσώπησεν.* Ganz ebenſo Epit. c. 145, p. 797 u. c. 147, p. 798;) und ſchärft der Gemeinde vor allem ein, daß ſie denſelben eben ſo anſehn ſolle wie ihn ſelbſt: Epit. c. 146, p. 798. (*Ἐπὶ πᾶσι καὶ πρὸ πάντων οὕτως ἐστὲ τὸν ποιμένα ὁρῶντες ὡς ἐμὲ Πέτρον, τὸν ὑπὸ Θεοῦ προχειρισθέντα ὑμῖν εἰς διδάσκαλον.*)

184) Hom. III. c. 60, p. 653: *ἵνα ἐπὶ τῆς Χριστοῦ καθέδρας καταθεσθεὶς τὴν αὐτοῦ ἐκκλησίαν εὐσεβῶς οἰκονομῇ.* c. 66, p. 655: *ὅτι ὁ προκαθεζόμενος Χριστοῦ τόπον πεπίστευται.* c. 70, p. 656 heißt der Episkopat *θρόνος Χριστοῦ*, in der Ermahnung: *θρόνον οὖν Χριστοῦ τιμήσατε. ὅτι καὶ Μωυσέως καθέδραν τιμᾶν ἐκελεύσθητε, κἂν οἱ προκαθεζόμενοι ἁμαρτωλοὶ νομίζονται.* (In demſelben Sinne [Matth. 23, 2] iſt auch Ep. Petr. ad Iac. c. 1, p. 608 von einer *καθέδρα Μωυσέως* die Rede, dem chriſtlichen Lehramt als der *καθέδρα Χριστοῦ* gegenüber. Recogn. III. c. 66, p. 536 bezeichnet Petrus den zum Biſchof von Cäſarea ernannten Zachäus als quasi Christi locum servantem. In dem Briefe des Clemens an den Jakobus heißt es c. 17, p. 615 von dem Biſchof, daß er *τὴν καθέδραν Χριστοῦ πεπίστευται.* Analog iſt es, wenn Epit. c. 146, p. 797 in Beziehung auf den heiligen Geiſt (oder vielleicht auf Gott,) geſagt wird: *τοῦ τὴν καθέδραν οὗτος* (der Biſchof) *καὶ τὸν τόπον ἐπέχει.*

185) Hom. III. c, 62, p. 654: *ὡς εἰκόνα Θεοῦ προτιμῶντας* (den Biſchof).

186) Hom. III. c. 72, p. 656, ſpricht Petrus in dem Gebet bei der Ordination des Zachäus zum Biſchof: *σὺ* (Gott) *ὡς δι' ὀργάνου δι' αὐτοῦ* (den Zachäus) *τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ σου ὡς καλὴν νύμφην διαφύλαξον.*

Beleidigung Chriſti, ja Gottes, wenn man ſie nicht ehrt.[187]) Sogar ſo weit muß dieſer Gehorſam gegen den Biſchof ge-

---

187) Hom. III. c. 66. 67, p. 655 redet Petrus den Zachäus ſo an: *Καὶ σοῦ μὲν ἔργον ἐστὶν κελεύειν ἃ δεῖ, τῶν ἀδελφῶν ὑπείκειν καὶ μὴ ἀπειθεῖν. ὑπείξαντες μὲν οὖν σωθήσονται, ἀπειθήσαντες δὲ ὑπὸ τοῦ Κυρίου κολασθήσονται· ὅτι ὁ προκαθεζόμενος Χριστοῦ τόπον πεπίστευται. Διὸ ἤτοι τιμὴ ἢ ὕβρις τοῦ προκαθεζομένου εἰς Χριστὸν φέρεται, ἀπὸ δὲ τοῦ Χριστοῦ εἰς τὸν Θεὸν ἀναφέρεται. Τοῦτο δὲ εἴρηκα, ἵνα καὶ αὐτοὶ οἱ ἀδελφοὶ τῆς πρὸς σὲ ἀπειθείας τὸν κίνδυνον μὴ ἀγνῶσιν· ὅτι ὃς ἂν σοι κελεύσαντι ἀπειθήσῃ, Χριστῷ ἀπειθῇ, Χριστῷ δὲ ἀπειθήσας Θεὸν παροργίζει.* (c. 67). *Χρὴ οὖν τὴν ἐκκλησίαν, ὡς πόλιν ἐν ὕψει οἰκοδομημένην, φιλόθεον ἔχειν τάξιν καὶ διοίκησιν καλήν. Πρὸ πάντων ὁ ἐπίσκοπος ὡς ἄρχων περὶ ὧν λέγει ἀκουέσθω· οἱ πρεσβύτεροι τὰ κελευόμενα γινέσθαι σπουδαζέτωσαν.* κ. τ. λ. c. 70, p. 655: *Πλὴν τοῦ ἐπισκόπου ὑμῶν ἀκούετε, καὶ τιμὴν πᾶσαν αὐτῷ ἀπονέμοντες μὴ κάμητε, εἰδότες ὅτι προφάσει τῇ πρὸς αὐτὸν εἰς Χριστὸν φέρετε, ἀπὸ δὲ Χριστοῦ εἰς Θεὸν ἀναφέρετε· καὶ τῷ προσενέγκαντι πολυπλασίως ἀνταποδίδοτε. Θρόνον οὖν Χριστοῦ τιμήσατε. ὅτι καὶ Μωυσέως καθέδραν τιμᾷν ἐκελεύσθητε, κἂν οἱ προκαθεζόμενοι ἁμαρτωλοὶ νομίζονται.* Ep. Clement. ad Iacob. c. 2, p. 612: *αὐτοῦ* (den Clemens) *οὖν ἀκούσατε, ὡς γνόντες, ὅτι ὁ τῆς ἀληθείας προκαθεζόμενον λυπῶν εἰς Χριστὸν ἁμαρτάνει, καὶ τὸν πατέρα τῶν ὅλων παροργίζει. οὗ εἵνεκεν οὐ ζήσεται. Καὶ αὐτὸν οὖν δεῖ τὸν προκαθεζόμενον ἰάτρου τόπον ἀπέχειν, οὐ θηρίου ἀλόγου θυμὸν ἔχειν.* c. 17, p. 615 sq.: *Καὶ ὑμεῖς δὲ, ἀγαπητοί μου ἀδελφοὶ καὶ σύνδουλοι, τῷ προκαθεζομένῳ ἀληθείας κατὰ πάντα ὑπείξατε, τοῦτο εἰδότες, ὅτι ὁ τοῦτον λυπήσας Χριστὸν, οὗ τὴν καθέδραν πεπίστευται, οὐκ ἐδέξατο, καὶ ὡς Χριστὸν μὴ δεξάμενος ὡς ἀθετήσας τὸν πατέρα λογισθήσεσθαι, διὸ τῆς ἀγαθῆς βασιλείας ἀποβληθήσεται. Οὗ εἵνεκεν πειρᾶσθε εἰς πάσας συνόδους ἔρχεσθαι, ἵνα μὴ ὡς λειποτάκται ὑπὸ τῆς τοῦ ταξιάρχου ἀθυμίας ἁμαρτίας ἔγκλημα λάβητε. Διὸ πρὸ πάντων οἱ πάντες τὰ ὑπὲρ αὐτοῦ φρονεῖτε, τοῦτο εἰδότες, ὅτι δι' ἕκαστον ὑμῶν ὁ πονηρὸς αὐτῷ μόνῳ τὸ πλεῖον ἐχθραίνων προσπολεμεῖ. Ὑμεῖς οὖν πειρᾶσθε, τῇ πρὸς αὐτὸν στοργῇ καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους εὐνοίᾳ διατελεῖν, καὶ αὐτῷ ἐπακούειν, ἵνα καὶ αὐτὸς κουφίζηται, καὶ ὑμεῖς σωθῆναι δυνηθῆτε.* Recognit. III. c. 66, p. 536: Post haec duodecim Presbyteros ordinavit et Diaconos quatuor, et ait: Zachaeum hunc vobis ordinavi Episcopum, sciens, eum timorem Dei habere et eruditum esse in scripturis: quem quasi Christi locum servantem honorare debetis, obedientes ei ad salutem vestram, et scientes, quod sive honor sive injuria, quae ei defertur, ad Christum redundat, et a Christo ad Deum. Audite ergo eum attentius,

hen, daß mit demjenigen, welchem der Biſchof feindſelig iſt, und mit dem er keinen Verkehr hat, niemand in der Gemeinde befreundet ſein und umgehn darf, ſelbſt ehe noch der Biſchof einen ſolchen ausdrücklich bezeichnet hat. Wer von dieſem Grundſatz abweicht wird als ein Verwüſter der Kirche characteriſirt. (*εἷς ἐστιν καὶ αὐτὸς τῶν ὀλοθρεύειν θελόντων τὴν ἐκκλησίαν.*) 188) So ſtreng aber halten die Clementinen den Begriff des Episkopats und ſeines Verhältniſſes zur Kirche, wie wir ihn oben entwickelt haben, feſt, und ſo tiefgreifend iſt ihre Harmonie mit dem Ignatius, (vgl. oben § 46, S. 470) daß auch ſie wiederum die Mittheilung der Lehre, d. i. namentlich der Glaubenslehre, des Dogmas, auf eigenthümliche Weiſe an den Biſchof binden, mit ausdrücklicher Ausſchließung der Presbyteren und der Diakonen. 188)

§ 48.

Es iſt endlich noch die dritte Forderung zu erledigen. Man will uns ſo lange den zuverſichtlichen Glauben an un-

---

et ab ipso suscipite doctrinam ſidei, monita autem vitae a Presbyteris, a Diaconibus vero ordinem disciplinae. c. 74, p. 538: Igitur Petrus epistolam recitari populo jubet, et post lectionem allocutus eos, de omnibus plenissime instruxit, praecipue tamen ut obedirent Zachaeo, quem eis ordinavit Episcopum. Epit. c. 145, p. 797: *Αὐτοῦ* (den Clemens) *οὖν ἀκούσατε, εἰδότες, ὅτι ὁ τὸν ἀληθείας προκαθεζόμενον λυπῶν εἰς Χριστὸν ἁμαρτάνει, καὶ τὸν πατέρα τῶν ὅλων παροργίζει Θεόν· οὗ εἵνεκεν οὐ ζήσεται. κ. τ. λ.* C. 146, p. 797: *ἔτι πρὸς τὸ πλῆθος ἰδὼν, καὶ ὑμεῖς, ἔφη* (Petrus), *ἀγαπητοὶ ἀδελφοὶ, τὴν ὀφειλομένην ὡς πατρὶ τιμὴν καὶ εὐπείθειαν διὰ παντὸς ἀποδιδόναι τῷ ὑμῶν πατρὶ μὴ ἐλλίποιτε· οὕτω γὰρ καὶ ὑμεῖς ποιμαίνεσθαι καλῶς ἕξετε, καὶ ποιμὴν οὗτος ἔσται, καὶ οὐ μισθωτὸς, τοῦ ποιμνίου ἐπιμελούμενος. ἔστε γὰρ εἰδότες, ὡς ὁ τὸν ποιμένα τε καὶ διδάσκαλον ἐν τοῖς κατὰ Θεὸν λυπῶν τὸ τοῦ Θεοῦ πνεῦμα λυπεῖ, τοῦ τὴν καθέδραν οὗτος καὶ τὸν τόπον ἐπέχει· καὶ ὁ τοὺς αὐτοῦ λόγους ἀθετῶν Χριστὸν ἀθετεῖ, καὶ παραβάτης νόμου εὑρίσκεται.*

188) Ep. Clem. ad Iac. c. 18, p. 616.

188 *b*) Recogn. III. c. 66, p. 536. S. die St. oben Anm. 187.

ſern Satz verſagen, bis wir dargethan, daß ſchon in dem urſprünglichen Begriff des Episkopats eine Zweckbeziehung auf die Erzielung der kirchlichen Einheit liege. Eine ſolche Nachweiſung kann natürlich nur mittelſt der Entwickelung des Begriffs des Episkopats in ſeiner urſprünglichen Geſtalt verſucht werden. Dieſem Verſuch müſſen wir uns denn unterziehen.

Doch es kann vonvornherein in Frage geſtellt werden, ob er überhaupt ausführbar ſei. Woher ſollen wir denn jenen urſprünglichen Begriff des Episkopats ſchöpfen? Es ſcheint nicht, daß eine andre Quelle ſich entdecken laſſe als wieder die ignatianiſchen Briefe; aus ihnen aber den geſuchten Begriff zu entnehmen, könnte uns leicht unſtatthaft dünken. Für's Erſte nämlich hat es den Schein, als ſei in dieſem Falle unſre Unterſuchung überhaupt völlig überflüſſig; denn nehmen wir den Begriff des Episkopats ſo wie Ignatius ihn gibt, ſo verſteht es ſich der früheren Auseinanderſetzung (§ 46) zufolge freilich ganz von ſelbſt, daß in ihm eine Zweckbeziehung auf die Gewinnung der kirchlichen Einheit liegt. Für's Andre aber iſt es doch gar ſehr die Frage, ob wir denn berechtigt ſind, die Faſſung, in welcher wir den Begriff des Episkopats bei dem Ignatius antreffen, ohneweiteres für die urſprüngliche zu nehmen. Und endlich dürften wir uns auch deshalb mit dem ignatianiſchen Begriff des Episkopats nicht zufriedenſtellen laſſen, weil wir ihn nicht werden als einen vollſtändigen und klaren, als einen in ſich ſelbſt zuſammenſtimmenden und abgeſchloſſenen anerkennen können. Der Begriff des Episkopats, wie er aus den Ignatianiſchen Briefen für ſich allein zu conſtruiren iſt, hat nämlich eine dunkle Stelle, zu deren Aufhellung erſt weitere Vorſtellungen mit hinzugezogen werden müſſen, die in jenen Briefen ſelbſt nicht auf genugſam evidente Weiſe zu

Tage liegen. Allein ungeachtet wir uns für den gegenwärtigen Zweck nicht auf die Ignatianiſchen Briefe beſchränken dürfen, ſo bleibt uns doch in Ermangelung eines andern feſten Grundes nichts übrig als wenigſtens unſern unmittelbaren Ausgangspunkt von ihnen zu nehmen; und dieß dürfen wir um ſo unbedenklicher, da ſie uns ja, wie wir ſchon angedeutet haben, über ſich ſelbſt hinausweiſen, und zwar grade nach einem Punkt hin, der ſich als derjenige zeigen wird, von welchem die Bildung des Begriffs des Episkopats ausgegangen iſt. Haben wir ſo nur erſt einen feſten Punkt gewonnen, ſo iſt dann unſre weitere Aufgabe, von ihm aus a priori jenen Begriff zu conſtruiren. Und ſo mißlich auch dieß Verfahren ausſieht, ſo wenig laufen wir doch bei demſelben wirkliche Gefahr; denn jene Conſtruction fällt durchaus nicht etwa unſrer Willkür anheim. Ein Mal nämlich iſt ihr ja das Ziel unabänderlich gegeben, bei welchem ſie anlangen muß; und ſodann hat ſie auch eine Probe zu beſtehen, daran, daß ſich in dem ſo aprioriſtiſch gewonnenen Begriffe des Episkopats die einzelnen Elemente wiederfinden müſſen, welche Ignatius darbietet, und zwar jetzt nicht mehr als vereinzelte oder wohl gar gegen einander heterogene, ſondern als ſich lebendig und harmoniſch zu einem organiſchen Ganzen verknüpfende, als Momente. Auf dieſem Wege erreichen wir, worauf wir uns vonvornherein gar keine Hoffnung machen durften, den Vortheil, bis zu dem wirklich urſprünglichen Begriffe des Episkopats vorzudringen, und uns nicht etwa mit einem ſolchen begnügen zu dürfen, der immer nur auf eine relative Urſprünglichkeit Anſpruch machen dürfte, wie etwa der des Ignatius oder eines ſeiner Zeitgenoſſen.

Doch nun zur Sache ſelbſt. Wie ſchon geſagt nehmen wir unſern Auslauf vorläufig von den Ignatianiſchen Brie-

fen. In dieſen fallen uns denn ſofort zwei Vorſtellungen als Beſtimmtheiten in dem Begriff des Episkopats in's Auge, die unter einander ſelbſt in directem Widerſpruch zu ſtehen und mithin durchaus unvereinbar zu ſein ſcheinen. Auf der einen Seite nämlich erſcheint uns hier der Biſchof in der allerinnigſten und allerdurchgreifendſten Abhängigkeit von der Gemeinde, als ihr wahrſter Repräſentant, kurz (um mit dem Manne zu reden, der unter den Neueren den Geiſt der Hierarchie der älteſten Kirche am glücklichſten begriffen hat,) [189] als die objectiv gewordene Liebe der Gemeinde ſelbſt. [190]

---

189) Möhler, Die Einheit in der Kirche, S. 206 ff. Vgl. auch S. 201.

190) Wie dieſe Vorſtellung bei allem durchſcheint, was Ignatius von den Biſchöfen ſchreibt, ſo wird ſie von ihm auch ausdrücklich ausgeſprochen. Schon in der Stelle ad Ephes. c. 5. p. 13 liegt ſie, wo Ignatius die Epheſer *ἐγκεκραμένους τῷ ἐπισκόπῳ* nennt. Beſonders aber finden wir ſie in zwei Stellen des Briefs ad Trallian. c. 1, p. 21 sq.: *Ἄμωμον διάνοιαν καὶ ἀδιάκριτον ἐν ὑπομονῇ ἔγνων ὑμᾶς ἔχοντας, οὐ κατὰ χρῆσιν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν. καθὼς ἐδήλωσέν μοι Πολύβιος, ὁ ἐπίσκοπος ὑμῶν, ὃς παρεγένετο θελήματι Θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν Σμύρνῃ, καὶ οὕτως μοι συνεχάρη δεδεμένῳ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ὥστε με τὸ πᾶν πλῆθος ὑμῶν ἐν αὐτῷ θεωρῆσαι. Ἀποδεξάμενος οὖν τὴν κατὰ Θεὸν εὔνοιαν δι' αὐτοῦ, ἔδοξα εὑρεῖν ὑμᾶς, ὡς ἔγνων, μιμητὰς ὄντας Θεοῦ.* Und c. 3, p. 22: *Περὶ ὧν πέπεισμαι, ὑμᾶς οὕτως ἔχειν. τὸ γὰρ ἐξεμπλάριον τῆς ἀγάπης ὑμῶν ἔλαβον καὶ ἔχω μετ' ἐμαυτοῦ ἐν τῷ ἐπισκόπῳ ὑμῶν.* Weniger ſicher kann man hierher zwei Stellen aus dem Briefe an die Magneſianer ziehen: c. 2, p. 17: *Ἐπεὶ οὖν ἠξιώθην ἰδεῖν ὑμᾶς διὰ Δαμᾶ, τοῦ ἀξιοθέου ὑμῶν ἐπισκόπου, καὶ πρεσβυτέρων ἀξίων Βάσσου καὶ Ἀπολλωνίου, καὶ τοῦ συνδούλου μου, διακόνου Σωτίωνος*, κ. τ. λ. Und c. 6, p. 18: *Ἐπεὶ οὖν ἐν τοῖς προγεγραμμένοις προσώποις τὸ πᾶν πλῆθος ἐθεώρησα ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, παραινῶ, ἐν ὁμονοίᾳ Θεοῦ σπουδάζετε πάντα πράσσειν.* κ. τ. λ. Beſonders vergl. mit ad Ephes. c. 2, p. 12: *Περὶ δὲ τοῦ συνδούλου μου Βούῤῥου, τοῦ κατὰ Θεὸν διακόνου ὑμῶν ἐν πᾶσι εὐλογημένου, εὔχομαι παραμεῖναι αὐτὸν εἰς τιμὴν ὑμῶν καὶ τοῦ ἐπισκόπου. Καὶ Κρόκος δὲ, ὁ Θεοῦ ἄξιος καὶ ὑμῶν, ὃν ἐξεμπλάριον τῆς ἀφ' ὑμῶν ἀγάπης ἀπέλαβον, κατὰ πάντα με ἀνέπαυσεν, ὡς καὶ αὐτὸν ὁ πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀναψύξει, ἅμα Ὀνησίμῳ καὶ Βούῤῥῳ καὶ Εὔπλῳ καὶ*

Auf der *andern* Seite erblicken wir ihn aber auch wieder als in dem nämlichen Grade von der Gemeinde losgelöſt, als eine ihr äußerlich gegenüber und über ihr ſtehende, von ihr gänzlich unabhängige Auctorität, 191) als den Stellvertreter und das Organ Chriſti und Gottes. 192) Dieſe beiden Vorſtellungen ſcheinen ſich nun ſchlechterdings nicht mit einander zu reimen, und es läßt ſich wenigſtens aus ihnen für ſich allein gewiß noch nicht ein in ſich ſelbſt zuſammenhangender Begriff des Episkopats conſtruiren. Indeſſen faſſen wir die letztere jener beiden Vorſtellungen ſchärfer in's Auge, ſo weiſt ſie uns doch auf einen Weg, der uns der Löſung dieſes Räthſels zuführt. Der Biſchof wird darge-

---

Φρόντωνι, δι' ὧν πάντας ὑμᾶς κατὰ ἀγάπην εἶδον. In dieſen Stellen iſt nämlich das Gleiche wie von dem Biſchof auch von den übrigen mitabgeordneten Klerikern geſagt, und Ignatius ſpricht hier von dieſen Perſonen mit eben deshalb als von ſolchen, in denen er die ganze Gemeinde angeſchaut habe, weil ſie die Abgeordneten derſelben waren. Doch beruhen auch dieſe Aeußerungen, das ſieht man ihnen deutlich an, nichts deſto weniger auf der Vorausſetzung einer *realen* Abſpiegelung des wahren Selbſts der Gemeinde in jenen ihren Vertretern und auf dem Bewußtſein, daß grade jenes Verhältniß zur Gemeinde, der reale Refractor des eigenthümlichſten Weſens derſelben und deſſen Objectivirung zu ſein, ein weſentliches Moment in dem Begriff des Klerikats ausmache. Wenn dieſe Vorausſetzung in unſern Briefen nicht ausſchließlich in Beziehung auf die Biſchöfe ſtatt hat, ſondern auch in Beziehung auf die Presbyteren und die Diakonen: ſo benimmt dieß der Beweiskraft der angeführten Stellen für unſern Zweck nichts, da Ignatius die Presbyteren und die Diakonen nie anders betrachtet als in dem innigſten Zuſammenhange mit dem Biſchof und als erſt durch dieſen Zuſammenhang ihr Daſein und Beſtehen habend, gleichſam als die unmittelbaren Emanationen des Biſchofs, ſo daß ihm ihr Verhältniß zur Gemeinde weſentlich eben das ſpecifiſche des Biſchofs ſelbſt iſt, nur in einer ſchon mehr decentraliſirten und eben deshalb abgeſchwächten Weiſe.

191) Vgl. Möhler, a. a. O., S. 211 f.

192) Die Stellen des Ignatius, in welchen ſich dieſe Vorſtellung findet, haben wir bereits § 46. mitgetheilt.

ſtellt als der Stellvertreter und das Organ Chriſti: was heißt denn dieß der Sache nach anders als er wird dargeſtellt als ein Apoſtel? Denn eine ſolche Stellvertretung der Perſon des Erlöſers war ja eben die characteriſtiſch auszeichnende Dignität der Apoſtel. (Luc. 10, 16. Joh. 13, 20.) Der Episkopat wäre alſo dem Ignatius weſentlich ein Apoſtolat. Und dieß iſt mehr als bloße Vermuthung, Ignatius ſpricht es ja ausdrücklich aus in folgenden Stellen ſeines Sendſchreibens an die Trallianer. Sogleich am Schluß der Ueberſchrift: ἣν (die Gemeinde zu Tralles) *ἀσπάζομαι ἐν τῷ πληρώματι, ἐν ἀποστολικῷ χαρακτῆρι, καὶ εὔχομαι πλεῖστα χαίρειν.* (Die alte lateiniſche Verſion, p. 142, überſetzt: quam ego saluto in plenitudine apostolicae formae etc.) Sodann c. 3, p. 22, in einer zwar gewiß corrumpirten, in den uns hier ausſchließlich intereſſirenden Worten aber offenbar nicht alterirten Stelle: *δυνάμενος γράφειν ὑπὲρ τούτου εἰς τοῦτο ᾠήθην, ἵνα, ὢν κατάκριτος, ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσομαι.* (Der Interpolator, p. 61, ſchreibt: *Οὐχ ὡς ἀπόστολος διατάσσομαι* [wie ich vonamtswegen allerdings könnte,]· *ἀλλ' ἐμαυτὸν μετρῶ, ἵνα μὴ ἐν καυχήσει ἀπόλωμαι.*) Vielleicht würde man auch die Stelle c. 12, p. 24 nicht mit Unrecht hierher rechnen: *πρέπει γὰρ ὑμῖν τοῖς καθ' ἕνα, ἐξαιρέτως καὶ τοῖς πρεσβυτέροις, ἀναψύχειν τὸν ἐπίσκοπον εἰς τιμὴν πατρὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἀποστόλων.* Auf dieſe Anſicht von dem Episkopat als einer weſentlichen Fortſetzung des Apoſtolats werden wir ja auch von andern Seiten her beſtimmt hingewieſen. Es iſt dieß ja die herrſchende Vorſtellung der alten Kirche überhaupt. Ihrem Glauben zufolge haben die Biſchöfe das ſpecifiſche Amt der Apoſtel überkommen, ſind alle Biſchöfe Nachfolger der Apoſtel, iſt jedes Bisthum eine sedes Apostolica, ohne alle Rückſicht darauf, ob die betreffende Ge-

meinde von einem der Apoſtel ſelbſt geſtiftet war oder doch geſtiftet zu ſein meinte. [193]) Und das Gewicht dieſes Umſtandes läßt ſich auch nicht durch das Vorgeben ſchwächen, daß jene Anſicht erſt in der Zeit Cyprians aufgekommen ſei. Denn ſelbſt wenn man die Frage ganz unterdrücken wollte, wie es doch möglich geweſen ſei, in ſo ſpäter Zeit jene Vorſtellung mit Einem Male zu improviſiren und, was die Hauptſache iſt, ſo plötzlich auch allgemein in Umlauf zu ſetzen, — ſo liegen ja Zeugniſſe von ihrem Vorhandenſein ſchon in der frühſten Zeit der Kirche vor. Ein uraltes haben wir bereits kennen gelernt in der Stelle des Römiſchen Clemens, Ep. I. ad Corinth. c. 44, p. 173, [194]) wo er ausdrücklich verſichert, die Apoſtel hätten eine teſtamentariſche Verfügung getroffen, vermöge welcher nach ihrem Tode ihr Amt auf andre bewährte Männer übergehen ſolle; und dieſe andern Männer ſind, wie wir oben (S. 390 ff.) gezeigt haben, eben die Biſchöfe. Sodann iſt die hier in Rede ſtehende Anſicht auch in dem Irenäus überaus lebendig, ſo daß ſie ſich auf mannichfaltige Weiſe in die Reflexionen hineinverflicht, die er den Gnoſtikern entgegenſtellt. Wir erinnern nur an folgende ſeiner Aeußerungen: Adv. Haer. L. III c. 3. § 1, p. 175: Etenim si recondita mysteria scissent Apostoli, quae seorsim et latenter ab reliquis perfectos docebant, his vel maxime traderent ea, quibus etiam ipsas Ecclesias committebant. Valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus eos volebant esse, quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes, quibus emendate agentibus fieret magna utilitas, lapsis autem summa calamitas. Desgleichen L. IV. c. 26. § 2, p. 262: Quapropter eis, qui in Ecclesia

---

193) S. Bingham, Vol. I. p. 70 sq.

194) S. oben § 40, S. 374.

sunt, Presbyteris obaudire oportet, his, qui successionem habent ab Apostolis, sicut ostendimus, qui cum Episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt. Und § 5, p. 263: Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea, quae est ab Apostolis Ecclesiae successio, et id, quod est sanum et irreprobabile conversationis et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat. Ferner L. IV. c. 33, § 8, p. 272: Agnitio vera est Apostolorum doctrina et antiquus Ecclesiae status in universo mundo et character corporis Christi secundum successiones Episcoporum, quibus illi eam, quae in uno quoque loco est, Ecclesiam tradiderunt, quae pervenit usque ad nos, etc. Endlich L. V. c. 20, § 1, p. 317: Omnes enim ii (die Häretiker) valde posteriores sunt quam Episcopi, quibus Apostoli tradiderunt Ecclesias, etc. Vielleicht liegt auch folgender Stelle des Origenes dieſelbe Anſicht zum Grunde, De Princip., L. I. Praefat. § 2, p. 47. Vol. I. Ruaei: Cum multi sint, qui se putant sentire quae Christi sunt, et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant, servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita et usque ad praesens in Ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. Von den Clementinen haben wir bereits (§ 47 S. 492 f.) berichtet, wie ihnen die Biſchöfe weſentlich die Nachfolger und Stellvertreter der Apoſtel ſind, und als ſolche dann natürlich auch die Stellvertreter Chriſti ſelbſt. Weiter dürfen wir hier, wo wir uns auf die früheſte Zeit der Kirche beſchränken, die Geſchichte unſrer Vorſtellung nicht verfolgen; nur darauf machen wir noch aufmerkſam, wie dieſelbe ſich auch in zwei Ehrennamen beurkundet, mit denen man in der früheſten Zeit ihrer Exi-

ſtenz die Biſchöfe häufig ausgezeichnet zu haben ſcheint, wenn ſie gleich gewiß nicht, wie einige unter den Alten behaupten, überhaupt für die älteſten Amtsnamen der eigentlich ſo zu nennenden Biſchöfe zu halten ſind. Wir meinen die Namen Ἀπόστολοι und Ἄγγελοι. Den erſteren anbelangend behaupten nämlich Theodoret 195) und der Ambroſiaſter, 196) daß er die urſprüngliche Benennung der Biſchöfe

195) Interpr. Ep. I. ad Tim., p. 652. T. III. S. die St. oben S. 216.

196) Comm. in Ep. ad Ephes., p. 239. T. III. Der Verf. bemerkt hier zu den Worten K. 4, 11: καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, ohne weiteres: Apostoli Episcopi sunt. Noch eine andre Stelle angeblich aus dem Commentar des Ambroſius zu den Briefen an den Timotheus führt Amalarius an, De ecclesiast. offic., L. II. c. 13, p. 940 sq. (in des de la Bigue Biblioth. SS. PP., T. VI. Paris 1589.) Amalarius ſchreibt hier: Videamus, cur Presbyteri nomen transeat ad Episcopi; und fährt nun ſo fort: Ambrosius dicit in Epistola ad Timotheum: Quae autem sit causa, non est justum eam silentio praetire ob illam immutationem nominum, quae ad praesens esse videtur, et qua ex causa discreta sunt nunc nomina, et neque Episcopus dici potest Presbyter, neque Presbyter unquam Episcopi nuncupationem poterit sibi vindicare, usque dum Presbyter esse desistit. Antiquis etenim temporibus, quando pietati studebant Presbyteri, omni in loco ordinabantur, hoc quidem nomen contemplatione honoris accipientes, sicut et apud Iudaeos Presbyteri dicebantur qui populo praeerant. Vocabantur autem et Episcopi, ab illo opere, quod et implere videbantur, eo quod considerare omnia, quae ad cultum pertinent pietatis, fuerant constituti, ita ut universorum dispensationem haberent commissam. Nam et perfectam dispensationem et auctoritatem ecclesiastici ministerii ipsi tunc commissam habebant, et omnia regebantur pro eorum arbitrio. Et in sequentibus: Beatis vero Apostolis decedentibus, illi, qui post illos ordinati sunt, ut praeessent Ecclesiis, illis primis exaequari non poterant, neque miraculorum testimonium par illis habere, sed et in multis aliis inferiores illis esse videbantur: grave existimaverunt, Apostolorum sibi vindicare nuncupationem. Diviserunt ergo nomina ipsa, et ab eisdem (scl. nominibus?) Presbyteris Presbyterii nomen reliquerunt. Alii vero Episcopi sunt nuncupati, hi, qui et ordinationis praediti erant potestate, ita ut plenissime iidem praepositos se Ecclesiarum esse cognoscerent. . . .

geweſen ſei. Der Ausdruck Ἄγγελοι aber, wenn man ihn auch in den apokalyptiſchen Sendſchreiben ſtreng zu reden nicht als Namen der Biſchöfe faſſen kann, 197) und noch viel weniger in der Stelle 1 Cor. 11, 10, 198) kommt doch wenigſtens in ſpäterer Zeit 199) unverkennbar in dieſer Bedeutung vor. In dieſer ſpäteren Epoche liegt nun freilich das Motiv dieſes Sprachgebrauchs in den Stellen der Apokalypſe; allein ein Mal vorausgeſetzt, daß er ſchon aus der älteſten Kirche ſtammte, würde wohl eine andre Geneſis deſſelben wahrſcheinlicher ſein. Man dürfte nämlich ſeine Veranlaſſung nur einfach in der Synonymität der beiden Wörter Ἄγγελος und ἀπόστολος (ſ. Luc. 9, 52) ſuchen, ſo daß die Biſchöfe in demſelben Sinne Ἄγγελοι genannt worden ſein würden, in welchem man ſie Ἀπόστολοι nannte.

---

197) S. oben S. 423 ff.

198) Auch hier nämlich verſteht der Ambroſiaſter unter den ἀγγέλοις die Biſchöfe, Comm. in Ep. I. ad Corinth., p. 183. T. III: Potestatem velamen significavit; Angelos Episcopos dicit, sicut docetur in Apocalypsi Ioannis. Et quia utique homines sunt, quod non corriperent plebem arguuntur, et quod rectum est in illis laudatur. Mulier ergo idcirco debet velare caput, quia non est imago Dei, sed ut ostendatur subjecta. Et quia praevaricatio per illam inchoata est, hoc signi debet habere, ut in Ecclesia propter reverentiam episcopalem non habeat caput liberum, sed velamine tectum; nec habeat potestatem loquendi, quia Episcopus personam habet Christi. Quasi ergo ante judicem, sic ante Episcopum, quia vicarius Domini est, propter reatus originem subjecta debet videri.

199) So ſchreibt z. B. Socrates, K. G. IV. 23, p. 211 ed. Reading.: ὁ τῆς Θμυϊτῶν ἐκκλησίας ἄγγελος Σεραπίων. Selbſt in der alten engliſchen Kirche ſcheint ein ähnlicher Sprachgebrauch geherrſcht zu haben, der Bemerkung Binghams zufolge, l. c. Vol. I. p. 83: Hammondus (in Annot. in Apoc. 1, 20) e quodam MSto Saxonico Episcopos lingua nostra Anglicana antiquitus Gods Bydels, hoc est Dei Nuntios seu Ministros, appellatos esse, observavit, quemadmodum illud ex Henrici Spelmanni Glossario in voce Bedellus interpretatur.

Wenigſtens würde dieſe Deutung vor der gewöhnlichen Erklärung den Vorzug verdienen, welche den שְׁלִיחַ צִבּוּר der jüdiſchen Synagoge zu Hülfe nimmt; [200] denn dieſe Anſicht erſcheint ſchon deshalb als unſtatthaft, weil dieſer שְׁלִיחַ צִבּוּר, d. i. Vorbeter, d. h. Vorleſer der ſtehenden Gebetsformulare, in der Synagoge gar kein dem des chriſtlichen Biſchofs analoges Amt hatte, und überhaupt nur ein ziemlich untergeordnetes. [201]

Wollen wir uns alſo überhaupt bei unſrer Unterſuchung, wie es ſich doch als das gerathenſte empfiehlt, von der alten Kirche den Weg weiſen laſſen: ſo haben wir gewiß alle Urſache, das als die frühſte Beſtimmung des Episkopats zu betrachten, daß er eine Fortſetzung des Apoſtolats ſein ſollte. [202] Wiſſen wir aber ein Mal dieß, ſo iſt uns damit

---

200) S. beſonders Vitringa, De Synag. vet., L. III. P. II. c. 3, p. 910—914.

201) Vgl. I. G. Carpzov, Apparatus historico-criticus Antiquitatum Sacri Codicis et gentis Hebraeae. (Frcf. et Lips. 1748. in 4.), p. 314. Gabler, l. c., p. 16.

202) Daß der Episkopat in ſeinem Urſprunge die Beſtimmung gehabt habe, in irgend einer Weiſe einen Erſatz zu bilden für den Verluſt der Apoſtel, dieſer Gedanke hat ſich auch unter den Proteſtanten, und zwar den Nichtepiskopalen, immer wieder unwillkürlich geltend gemacht. Schon Venema (Institutiones Historiae Ecclesiae V. et N. T., Lugdun. Batav., 1777 sqq. in 4., T. III, p. 108 sqq.) ſuchte in dem Abtreten der Apoſtel die Geneſis des Episkopats. Späterhin iſt beſonders Gabler in der mehrgedachten Abhandlung De Episcopis primae Ecclesiae Christianae eorumque origine (ſ. vornämlich p. 38—45) von dieſem Bewußtſein ausgegangen. Seiner Anſicht nach iſt die Entſtehung eigentlich ſo zu nennender Biſchöfe weſentlich durch das Bedürfniß einer oberſten kirchlichen Gewalt motivirt worden, welche, ſo lange die Apoſtel lebten, dieſe in den einzelnen Gemeinden handhabten, theils unmittelbar, theils durch ihre vertrauten Gehülfen. Unglücklicherweiſe hat aber Gabler gar nicht unterſchieden zwiſchen dieſer höchſten Gewalt ſofern ſie es in der einzelnen Gemeinde iſt und zwiſchen ihr ſofern ſie allgemeine Kirchengewalt iſt, und auf

ein Standpunkt gegeben, von dem aus es uns möglich ſein muß, auf dem Wege einer aprioriſtiſchen Conſtruction zu dem

---

ſie immer nur in dem erſteren Sinne reflectirt. Daher iſt es ihm nur mittelſt einer ſehr complicirten und ſehr wenig anſchaulichen hiſtoriſchen Conſtruction möglich geworden, wenigſtens eine Art von Episkopat zuſtande zu bringen. Immer iſt aber ſchon dieß ein großer Schritt, daß er anerkennt (p. 42 sq.), daß die Biſchöfe mit einem gewiſſen Rechte die Prätenſion hätten machen können, Nachfolger der Apoſtel zu ſein. In neuſter Zeit iſt dem Richtigen ganz nahe gekommen der Recenſent des Eichhornſchen Kirchenrechts, B. I., in Tholuck's Literar. Anzeiger, 1832, N. 58. Man vergleiche mit unſrer Darſtellung folgende treffliche Bemerkungen deſſelben: „Was aber noch wichtiger iſt, da ſie (die Apoſtel) nicht die Vorſteher einzelner Ortsgemeinden waren, bildeten ſie das äußere Einigungsband für die geſammte Kirche. Als ſie daher geſtorben waren, erwachte in den Gemeinen das Streben, dieſes Einigungsband, das ſie in ihren untrüglichen Lehrern bis dahin gehabt hatten, durch andre Mittel ſich zu erſetzen. Dieß Streben war ein in der Natur der Kirche liegendes; weil man dieß überſah wurde man häufig zu ungünſtigen Urtheilen über die älteſte apoſtoliſche Kirchenverfaſſung verleitet." S. 460. Hieraus wird nun im Folgenden die Entſtehung des biſchöflichen Amts abgeleitet. Es heißt dabei unter anderm, S. 461 ff.: „Auch der Anſicht, daß die Biſchöfe vorzugsweiſe Nachfolger der Apoſtel ſeien, lag dieſelbe Wahrheit zum Grunde; ſie waren in der That die Bewahrer der kirchlichen Einheit, wie es die Apoſtel geweſen waren. Scheinbar freilich hat alſo die heutige Kirchenverfaſſung der Independenten die größte Aehnlichkeit mit der apoſtoliſchen. Allein verkannt iſt bei derſelben die Bedeutung des Amts der Apoſtel. Als dieſe Vorſteher der Geſammtheit der Kirche wegfielen, war es denn wirklich noch dieſelbe Kirchenverfaſſung, wenn nun äußerlich keine weitere Gemeinverbindung ſtattfand? Sollte Lehre, Zucht und Gottesdienſt lediglich nur der ſubjectiven Stimmung der Mehrzahl der Köpfe in einer Ortsgemeine überlaſſen bleiben? Sollte das Lehramt in den Gemeinen ſich jedem Tonangeber unter den Laien beugen, und die Entlaſſung aus demſelben von den ſouveränen Launen ſolcher Leute abhangen? Wohl uns, daß die alte Kirche – nicht durch judaiſirende Lehren, ſondern — durch den Trieb nach Einheit in der ewigen Wahrheit und Liebe vor jenem atomiſtiſchen Princip bewahrt blieb; wir würden ſchwerlich ſonſt ein N. T., ſchwerlich eine kirchliche Dogmatik beſitzen, und die ganze Kirchengeſchichte würde ſich in einzelnen Anekdoten auflöſen — wenn es anders denkbar wäre, daß die Kirche auf dieſe Weiſe 1800 Jahre den Pforten der Hölle widerſtanden hätte!" Auch dem Beurtheiler deſſelben

urſprünglichen Begriff des Epiſkopats zu gelangen. Wir dürfen uns nämlich ja nur die Frage ſtellen, welche Beſtimmtheit die Apoſtel der Natur der Sache zufolge dem neu zu gründenden Amt geben mußten, damit es eine Fortſetzung ihres Apoſtolats ſein, und hinfort der chriſtlichen Gemeinſchaft die ſpecifiſchen Dienſte leiſten könnte, welche ſie ſelbſt bisher derſelben geleiſtet hatten.

Machen wir uns, indem wir zur Beantwortung dieſer Frage ſchreiten, vor allem klar, was wir unter der Fortſetzung des Apoſtolats zu denken haben, von der hier die Rede iſt. Die die Apoſtel characteriſtiſch auszeichnenden Prärogativen kommen im Weſentlichen auf zwei Punkte zurück. Ein Mal waren ſie die unmittelbaren Schüler des Herrn und im Zuſammenhange hiermit die Inhaber einer in ihrer Art eigenthümlichen Erleuchtung, und in dieſer Eigenſchaft kam ihnen in Hinſicht auf den chriſtlichen Glauben und die chriſtliche Lehre eine normative Auctorität zu. Mit dieſem erſten

---

Eichhornſchen Werks in dem Theol. Literaturbl. der Allg. K. Z., 1832, April, N. 49. 50 ſind (S. 396 ff.) die urſprünglichen, ſchon von den Apoſteln ſelbſt eingeſetzten, Biſchöfe weſentlich Stellvertreter dieſer letzteren, und zwar grade in Beziehung auf die eigenthümlichen Functionen derſelben in der chriſtlichen Gemeinſchaft, — wenn er gleich dieſe Functionen in einer Weiſe auffaßt, deren Berechtigung wir nicht abſehen. — Schwer zu begreifen iſt es, wie katholiſche Kirchenhiſtoriker ſich nur erſt die Mühe haben machen können, im N. T. wirkliche Biſchöfe aufzuſuchen. Von ihrer richtigen Anſicht von dem Weſen des Epiſkopats aus verſtand es ſich ja vonvornherein, daß hier alle Mühe vergeblich aufgewendet werde. Iſt das biſchöfliche Amt eben weſentlich die Fortſetzung des apoſtoliſchen, ſo konnte es ja natürlich, ſo lange noch die Apoſtel ſelbſt die Zügel in den Händen hatten, nicht ſchon Biſchöfe geben. Hier iſt Gabler's (l. c. p. 38) Bemerkung ſchlagend: Nec intellegi plane videtur, quo tandem modo posteriores Episcopi successionem ipsorum Apostolorum adfectare potuissent, si peculiaris ordo Episcoporum, isque a Presbyteris longe diversus, primitus jam fuisset ab Apostolis constitutus.

Punkt hing der **zweite** eng zuſammen, doch ſo, daß er auch wieder eine ſelbſtändige Stellung einzunehmen geeignet war. Dieſe zweite Prärogative war der Beſitz der höchſten und entſcheidenden Auctorität in Beziehung auf die Organiſation und Leitung der äußeren chriſtlichen Gemeinſchaft, in ihrer Totalität ſowohl als in ihren einzelnen Theilen, — eine Auctorität, die ſich ſchon ganz abſichtslos aus der Natur der Sache ſelbſt heraus entwickelt haben würde, ſich aber auch noch ausdrücklich auf einen beſondern eigenthümlich apoſtoliſchen Rechtstitel gründete, auf die ſ. g. Schlüſſelgewalt. 203) Wird nun von einer Fortpflanzung der eigenthümlichen apoſtoliſchen Machtvollkommenheit geſprochen, ſo kann dabei natürlich nicht an die erſtere Prärogative — denn dieſe war ihrer Natur nach **unablöslich** an die **Perſonen** der Apoſtel gebunden, — gedacht werden, ſondern lediglich an die zweite; es kann damit nur eine Uebertragung der oberſten und letzten Auctorität der Apoſtel in Beziehung auf die Regierung der äußeren Gemeinſchaft der Chriſten gemeint ſein, 204) welche ja in

203) S. oben S. 98 ff.

204) Allein von **dieſer** Prärogative, der **Schlüſſelgewalt** im weiteſten Sinne des Worts, reden auch die **Clementinen** überall da, wo ſie den Petrus Biſchöfe einſetzen und auf ſie als ſeine Nachfolger ſeine eignen Rechte übertragen laſſen. Bei der Inſtitution des Zachäus zu Cäſarea betet Hom. III. c. 72, p. 656 Petrus in dem Ordinationsgebet: *Σὺ δὸς ἐξουσίαν τῷ προκαθεζομένῳ λύειν ἃ δεῖ λύειν καὶ δεσμεῖν ἃ δεῖ δεσμεῖν. σὺ σόφισον. σὺ ὡς δι' ὀργάνου δι' αὐτοῦ τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ σου ὡς καλὴν νύμφην διαφύλαξον.* Bei der Beſtellung des Clemens ſpricht derſelbe Apoſtel Ep. Clem. ad Iac., c. 2, p. 611 sq.: *Διὸ αὐτῷ* (dem Clemens) *μεταδίδωμι τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν, ἵνα περὶ παντὸς οὗ ἂν χειροτονήσῃ ἐπὶ γῆς ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς· δήσει γὰρ ὃ δεῖ δεθῆναι, καὶ λύσει ὃ δεῖ λυθῆναι, ὡς τὸν τῆς ἐκκλησίας εἰδὼς κανόνα.* Ebendaſ. c. 6, p. 613 ſpricht er zu dem Clemens: *Καὶ οὕτως ἐπακουσάτωσάν σου* (die Gemeinde), *εἰδότες, ὅτι ὁ τῆς ἀληθείας πρεσβεύτης, ὁ*

der That nicht mit innerer Nothwendigkeit ausſchließlich grade an den Perſonen der unmittelbaren Schüler des Erlöſers haftete. Einzig und allein in dieſem Sinne behaupten auch wir hier überall eine Tradirung des eigenthümlichen Berufs der Apoſtel auf die Biſchöfe als ihre Nachfolger. Jene letztere eigenthümliche Vollmacht der Apoſtel konnte aber nicht nur auch nach dem Tode derſelben noch forterhalten werden vermöge einer ſolchen Uebertragung auf andre geeignete Organe, ſondern es mußte ſogar ſchlechterdings ihre Fortdauer geſichert werden, wofern überhaupt das Fortbeſtehen auch nur desjenigen äußeren Zuſtands der Chriſtengemeinſchaft gewährleiſtet ſein ſollte, der während der Zeit der unmittelbaren Wirkſamkeit der Apoſtel und durch dieſe errungen worden war.

Wie aber ſollte eine ſolche übertragungsweiſe Fortpflanzung bewerkſtelligt werden? Das Eine iſt dabei vorweg klar: ſollte die die äußere Chriſtengemeinſchaft regierende höchſte und ſouveräne Machtvollkommenheit, die urſprünglich in den Händen der Apoſtel ruhte, auf eine ſichre und bleibende Weiſe erhalten werden, ſo durfte ſie nicht etwa wieder als eine blos perſönliche etablirt, ſondern ſie mußte durchaus an ein beſtimmtes Amt geknüpft werden. Es mußte alſo für dieſen Zweck ein neues Amt geſtiftet werden.

Aber was für ein Amt ſollte dieß ſein, um der angegebenen Beſtimmung zu entſprechen? Es liegen in der hier geſtellten Aufgabe große Schwierigkeiten. Gehen wir davon aus, ſie uns zu verdeutlichen. Sie fließen aus der eigen-

---

ἂν δήσῃ ἐπὶ γῆς, δέδεται καὶ ἐν οὐρανῷ, ὃ δ' ἂν λύσῃ, λέλυται. σὺ δὲ δήσεις ἃ δεῖ δεθῆναι, καὶ λύσεις ἃ δεῖ λυθῆναι. Und ebenſo Epit. c. 145, p. 797: *Διὸ αὐτῷ* (dem Clemens) *μεταδίδωμι τῆς ἐξουσίας τοῦ δεσμεῖν τε καὶ λύειν. δήσει γὰρ ὃ δεῖ δεθῆναι, καὶ λύσει πάντως ὃ δεῖ λυθῆναι, ὡς τὸν τῆς ἐκκλησίας κανόνα καλῶς εἰδώς.*

thümlichen Beſchaffenheit der ſouveränen Regierungsgewalt der Apoſtel, welche übergetragen werden ſollte. Für's erſte hatte ſie weſentlich zwei Seiten. Sie war eine ſouveräne Auctorität in Beziehung auf die Leitung ſowohl der einzelnen Localgemeinden als ſolcher als auch der Geſammtheit derſelben und der dieſe Geſammtheit als ſolche betreffenden Angelegenheiten. Dieſe beiden Seiten mußte nun das neu zu errichtende Amt gleichfalls an ſich haben, und zwar als ihm ſeiner Natur nach weſentliche, nicht blos willkürlich zugetheilte, und beide auf weſentliche Weiſe mit einander vereinigt. Dieß iſt der erſte mißliche Punkt. Nicht minder bedenklich iſt ein zweiter. Jene ſouveräne Regierungsgewalt beſaßen die Apoſtel, wie wir oben (S. 304 f.) bemerkt haben, alle in solidum. Auch dieſe eigenthümliche Beſtimmtheit mußte dem beabſichtigten neuen Amte eignen, Falls daſſelbe wirklich eine Fortſetzung des Apoſtolats ſein ſollte. Es mußte weſentlich dafür angelegt ſein, von einer Mehrheit von Individuen ſolidariſch verwaltet zu werden. Wurde in dieſem Stücke bei der Copirung etwas nachgelaſſen von dem Charakter des Originals, ſo wurde die eben durch die Transformation ihrem Weſen nach zu erhaltende Inſtitution grade in ihrem innerſten Kerne alterirt. Ueberdieß war die ſolidariſche Adminiſtration ſchon bei den Apoſteln weiſe und heilſam geordnet, wie viel nöthiger mußte ſie nicht erſt bei Nichtapoſteln ſein! Wurde, um das Regiment der äußeren chriſtlichen Gemeinſchaft auf eine dem Sinn und den Abſichten des Herrn angemeſſene Weiſe zu führen, ſchon von Apoſteln eine Pluralität erfordert: wie viel mehr nicht erſt von ſolchen, die perſönlich den Apoſteln auch nicht von ferne gleichgeſtellt werden konnten!

Hiermit ſind uns denn die beiden weſentlichen Geſichtspunkte gegeben, die wir bei dem Verſuch einer Löſung der

vorliegenden Aufgabe im Auge zu behalten haben. Richten wir dabei unſre Reflexion zuerſt auf den zuletzt hervorgehobenen Punkt hin; die Ueberwindung der in ihm liegenden Schwierigkeit wird uns unmittelbar zugleich auch über die von der andern Seite her drohenden Verlegenheiten hinweghelfen.

Wie geſagt alſo, das neu zu gründende Amt ſollte von einer Mehrzahl von Individuen ſolidariſch verwaltet werden. Da fragte es ſich nun theils nach der Anzahl der Perſonen, aus denen das ſouveräne Regierungscollegium conſtituirt werden ſollte, theils nach den für die Aufnahme in daſſelbe erforderlichen Eigenſchaften.

Zunächſt: wie vielen Individuen ſollten die Regierungsfunctionen der Apoſtel übertragen werden? So viel leuchtete bald ein, daß die Zwölfzahl nicht mehr zureichte wie bei den Apoſteln. Denn auf der einen Seite ſtanden diejenigen, welche die Nachfolger der Apoſtel werden ſollten, wer ſie nun auch immer ſein mochten, an perſönlicher Tüchtigkeit auf jeden Fall weit hinter dieſen zurück; auf der andern Seite aber war die Leitung der chriſtlichen Gemeinſchaft, je weiter das Chriſtenthum ſich ausgebreitet hatte, immer arbeitsvoller, verwickelter und ſchwieriger geworden, und es ließ ſich mit Sicherheit vorauserkennen, daß dieſe Schwierigkeiten ſich fortdauernd je länger deſto mehr anhäufen würden. Dieß wär jedoch nur erſt eine blos negative und als ſolche unzureichende Antwort; es kam durchaus auf ein genaues Kriterium zur ſichern Feſtſtellung der hier fraglichen Zahl an; der Willkür durfte ſie nicht überlaſſen werden. Hierin lag die eigentliche Schwierigkeit. Dennoch erledigte ſie ſich, nur auf indirectem Wege, nämlich mittelſt der Beantwortung der zweiten unſrer beiden Fragen, der nach den für das neue Amt erforderlichen Eigenſchaften.

Dieſe Frage war beiweitem die wichtigere. Welcherlei Perſonen konnte und ſollte die apoſtoliſche Plenipotenz anvertraut werden? wo waren die dafür geeigneten zu ſuchen? Für eine ſolche Stellung werde ja nicht blos eine hervorragende ſittlich-intellectuelle Tüchtigkeit erfordert, wie ſie ſich unter den damaligen Chriſten wohl nicht ſo gar ſelten finden ließ, ſondern vor allem auch eine entſchiedene perſönliche Auctorität im Kreiſe der chriſtlichen Gemeinſchaft. Dieſen oberſten Leitern der Chriſtengemeinden konnte in ihrem Verhältniß zu dieſen der Natur der Sache nach nicht etwa eine äußere zwingende Macht zu Gebote ſtehn; vielmehr konnten ſie das Regiment über dieſelben nur dann handhaben, wenn dieſe ſelbſt ſich willig und vertrauensvoll ihrer Führung überließen. Dieß aber konnte nur in dem Fall erwartet werden, wenn ſie bei ihnen perſönlich ein ſo entſchiedenes Anſehn genoſſen, daß ſie von ihnen als die wahrhaft würdigen und Vertrauen verdienenden Führer anerkannt werden mußten. Wo ſollte man nun aber ſolche Männer finden? Männer, die innerhalb des ganzen Umfangs der Chriſtenheit Gegenſtände einer unbedingten Anerkennung und eines unbeſchränkten Vertrauens geweſen wären, gab es damals, abgeſehen von den Apoſteln und vielleicht einigen wenigen ihrer allernächſten Schüler, gewiß gar nicht. Auf ſolche mußte man mithin vonvornherein verzichten, wiewohl man eigentlich grade ſolcher bedurft hätte. Auch nicht ein Mal darauf ließ ſich zählen, daß ſich doch jedenfalls die erforderliche Anzahl von ſolchen Individuen werde aufbringen laſſen, die wenigſtens innerhalb eines bedeutenden Bereichs der Chriſtenheit in allgemeiner und unbedingter Geltung ſtänden. Und wenn dieß nun auch etwa für den Augenblick möglich geweſen wäre, ſo fehlte doch jede Bürgſchaft dafür, daß es auch künftighin nie an dieſer Mög-

lichkeit gebrechen werde. Auf alle ſolche Vorausſetzungen hin ließ ſich überhaupt ſchlechterdings kein feſtes Syſtem einer ſtätigen oberſten Leitung der chriſtlichen Gemeinden organiſiren. Mit ihnen bewegte man ſich lediglich auf dem Gebiet des Zufalls. Nur von einer einzigen Seite her bot ſich ein ſichrer Grund und Boden dar, auf den man bauen konnte. Darauf nämlich ließ ſich doch allerdings mit Sicherheit rechnen, daß es in jeder Ortsgemeinde wenigſtens Einen Mann geben werde, und das allezeit, der innerhalb ihres geſchloſſenen Bezirks volles Vertrauen und allgemeine Anerkennung beſitze, und den ſie als wahrhaft geeignet betrachte, ihr Vertreter zu ſein, — Einen Mann wenigſtens, in welchem ſie ihr eignes wahres, d. h. eigentlich chriſtliches Selbſt als objectivirt ihr zur Anſchauung kommend wiedererkenne. Auch im ungünſtigſten Falle konnte es doch nicht an einem Individuum fehlen, welches in der einzelnen Localgemeinde im Allgemeinen als wenigſtens relative, als vor allen andern des Vertrauens würdig angeſehen wurde. Dieß vorausgeſetzt ſtand den die Kirche ſtiftenden Apoſteln eine große Vielheit von Individuen zu Gebote, von denen jedes in einem beſtimmten Theile der Chriſtenheit aufrichtigen Vertrauens und voller Geltung ſich erfreute, und deren Geſammtheit mithin als eine vollſtändige reale Repräſentation der Geſammtheit der Chriſtengemeinden zu betrachten war. Uebergaben nun die Apoſtel der Geſammtheit dieſer Individuen zu ſolidariſcher Ausübung ihre eigenthümliche ſouveräne Regierungsgewalt, ſo konnten ſie ſich deſſen zweifellos verſichert halten, daß dieſelben von der Geſammtheit der Gemeinden in der Qualität ſolcher höchſter und ſouveräner Leiter würden anerkannt werden; denn jede einzelne Gemeinde wußte ja unter dieſem regierenden Collegium denjenigen Mann, in welchem ſie ihren wahren eignen Repräſentanten

ſah, und fand in ſeiner einſtimmenden Theilnahme an den von dem Collegium getroffenen Maaßregeln die Gewährleiſtung dafür, daß dieſelben ihrem eignen wahren Sinn und Intereſſe entſprächen. Auf welche Perſonen die Apoſtel ihre Regierungsvollmacht übertragen ſollten, das ſtellte ſich demnach auf's erwünſchteſte mit völliger Evidenz heraus. Damit war aber zugleich auch die erſtere Frage beantwortet, die wir vorhin einſtweilen bei Seite ſchoben, in wie vieler Individuen Hände jene apoſtoliſche Plenipotenz zur ſolidariſchen Handhabung niedergelegt werden ſollte. Die Antwort iſt: es mußten dieſer Individuen eben ſo viele ſein als es beſondre Particulargemeinden gab. Und bei dieſer Ordnung war dann auch dafür geſorgt, daß bei der Zunahme der Geſchäfte der regierenden Behörde dennoch mit dem Maaß dieſer die Zahl der Arbeiter immer in der gleichen richtigen Proportion blieb.

Dieß iſt die Löſung der zweiten der beiden oben entwickelten Seiten der fraglichen Aufgabe. Bei näherer Betrachtung ergibt es ſich aber, daß damit unmittelbar auch der erſteren Seite ein Genüge geſchehen, mithin die Aufgabe überhaupt vollſtändig gelöſt iſt. Es wurde der Begriff eines Amts geſucht, mittelſt deſſen die ſouveräne Leitung der chriſtlichen Gemeinſchaft, die bisher auf eigenthümliche und ausſchließliche Weiſe den Apoſteln geeignet hatte, nach ihren beiden Seiten hin ſich fortſetzen könnte, als höchſte Leitung der einzelnen Gemeinden ſowohl als ihrer Geſammtheit, und zwar beides unter ſich in innerem Zuſammenhange. Hier iſt dieſer Begriff. Dieſelben Männer, welche in solidum collegialiſch die Leitung der Geſammtheit der Gemeinden zu handhaben haben, ſtehen ja überdieß jeder für ſeine Perſon in einem ſpeciellen Verhältniß zu einer beſtimmten Einzelgemeinde, der er als Mitglied ange-

hört, und die er in ihrer Relation zur Geſammtheit vertritt. In ihnen waren daher zugleich auf das natürlichſte den einzelnen Gemeinden ihre beſonderen Leiter gegeben. Ja nur wenn dieſe Männer ſo neben jenem weiten allgemeinen noch jeder ſeinen beſondern nächſten Wirkungskreis hatten, jeder eben in der ſpeciellen Führung der Particulargemeinde, welcher er für ſeine eigne Perſon eingegliedert war, nur dann konnten die einzelnen Gemeinden durch ſie in wahrhafter Weiſe repräſentirt werden bei der Leitung des Ganzen.

So ergab ſich denn in der That der Begriff eines Amts, welches eine wirkliche Fortſetzung und Stellvertretung des Apoſtolats bildete. Mit ihm lag ein Syſtem der Verwaltung der chriſtlichen Gemeinſchaft vor Augen, welches ſich gleichmäßig durch ſeine Einfachheit und durch ſeine innere Feſtigkeit empfahl. Die Beamten, denen die Zügel dieſer Verwaltung anvertraut wurden, ſtanden gleich ſehr auf der einen Seite in der wahrſten und innigſten Abhängigkeit von den Einzelgemeinden, mitten in ihnen drinnen, als ihre Lebenscentra, und auf der andern Seite mit einer von ihnen völlig unabhängigen Auctorität über ihnen. Sie waren aus dem Schooß der Gemeinden heraus von dieſen ſelbſt geboren; ſobald ſie aber ein Mal als ihr freies Erzeugniß an's Licht gekommen waren, ſtanden ſie über ihnen mit einer für ſie durchaus unantaſtbaren Auctorität, mit der apoſtoliſchen nämlich. Und dieſe ihre Machtvollkommenheit erſtreckte ſich nicht etwa blos auf die einzelne Gemeinde, der jeder von ihnen unmittelbar vorgeſetzt war, ſondern ſie reichte als eine ſpecifiſch apoſtoliſche über alle Particulargemeinden. Doch dieſes wiederum ſo, daß die Auctorität jedes Einzelnen ihre weſentliche Begränzung und Ergänzung in der gleichen Auctorität aller ſeiner Collegen fand. Jeder Einzelne war

Vorſteher weſentlich nicht blos ſeiner beſonderen Localgemeinde, ſondern aller Gemeinden überhaupt; aber jeder war dieß weſentlich nur in Gemeinſchaft mit allen übrigen, nur in ſeinem lebendigen Zuſammenhange und Zuſammenwirken mit ihnen. Wie die Apoſtel alle das Geſchäft der oberſten Leitung der geſammten Chriſtenheit als ein einiges und ungetheiltes geführt hatten: ſo ſollten auch dieſe ihre Nachfolger alle ein einziges und ungetheiltes Amt verwalten. Nicht etwa ſollten ſie daſſelbe mittelſt einer Dismembration in eine Menge eigenthümlicher Antheile unter ſich vertheilen; ſondern ſich ſelbſt ſollten ſie vielmehr vertheilen in das weite Gebiet, auf welches jenes Amt ſich bezog. Sie ſollten das Eine, ungetheilte Amt in verſchiedenen Raumpunkten der Chriſtenheit ausüben; jeder das ganze, aber jeder an einem andern Orte.

Die Wirkung der Einführung eines ſolchen neuen Amts mußte eine durchgreifende ſein. Die ganze Geſtalt der chriſtlichen Gemeinſchaft mußte ſich infolge derſelben ändern, es mußte eine andre Verfaſſung derſelben eintreten, eine Verfaſſung, die gleich ſehr beides war, eine neue und doch auch wieder die alte. Der Character der anfänglichen Gemeindeverfaſſung blieb im Weſentlichen ohne Alteration; nur modifizirte ſich das Verhältniß ihrer Elemente zu einander zu ſchärferer Beſtimmtheit. Der Grundcharacter der urſprünglichen Gemeindeverfaſſung war der demokratiſche (ſ. oben S. 148 ff.), doch war auch ihr ſchon ein autokratiſches Element beigemiſcht, in dem Verhältniß der Apoſtel zu den Gemeinden (ſ. S. 302 ff. 310), freilich noch in ſehr formloſer und wenig entwickelter Weiſe. Jenes demokratiſche Element blieb nun auch jetzt in voller Kraft erhalten, das autokratiſche aber erlangte daneben ſeine Entwickelung und eine geſetzmäßige Geſtaltung. Beide ſtanden ausgeſprochen da in der

neuen Verfaſſung, und doch beeinträchtigte keins von beiden das andre; denn jedem von beiden war genau ſeine eigenthümliche Sphäre zugewieſen, innerhalb welcher es, ſich mit voller Autonomie bewegend, grade hierdurch dem andern in die Hand arbeitete. Die neue Verfaſſung war eine bewunderungswürdige Verbindung der Demokratie und der Autokratie. Beide waren in ihr in vollkommener Durchdringung und eben darum nach ihrer Wahrheit geſetzt. Nach der einen Seite hin war ſie eine wahrhafte Repräſentativverfaſſung; nach der andern Seite hin war der in ihr ſouveräne Wille ſchlechthin unabhängig von dem Willen der repräſentirten Gemeinden; und nichtsdeſtoweniger mußten doch auch dieſe in ihm mit vollem Bewußtſein ihren wahren eignen Willen wiedererkennen, indem ſie in denjenigen, welche denſelben (collegialiſch) ausſprachen, ſich ſelbſt, und zwar ihr wahres Selbſt, alſo auch in ihrem Willen mittelbar ihren eignen Willen wiederfanden.

Mit einer ſolchen Verfaſſung war eine wirkliche Kirche zuſtande gekommen, weil eine kirchliche Macht. Dieſe nämlich iſt nicht denkbar ohne eine feſte Formation, aber ebendamit auch zugleich Limitirung des autokratiſchen Elements. Denn nicht in den einzelnen Gemeinden als ſolchen kann die kirchliche Macht liegen, und nicht aus ihnen kann ſie abgeleitet werden. Sie iſt vielmehr die über alle Particulargemeinden ſouveräne Macht, nämlich eben die Macht des chriſtlichen Princips ſelbſt, die Souveränetät (um uns die treffende Terminologie eines großen Staatsredners unſrer Zeit auch für das religiöſe Gebiet zuzueignen,) der religiöſen, d. h. in concreto der chriſtlichen Vernunft, welche weſentlich in dem Erlöſer ſelbſt liegt, von dieſem aber ausdrücklich auf ſeine Apoſtel übergetragen worden

war. 205) Aber eben um thatſächlich Macht, beherrſchende Macht zu ſein, muß dieſes ſouveräne Princip den einzelnen Gemeinden als ihr eignes Princip ſelbſt, nämlich als ihr eigentliches, wahres, bewußt ſein, und alſo auf einer demokratiſchen Baſis ruhen.

Die bisher beſchriebene Anordnung iſt es, auf die wir a priori geführt werden, wenn uns die Aufgabe geſtellt wird, den Begriff eines Amts zu conſtruiren, welches eine Fortſetzung des Apoſtolats in dem oben näher angegebenen Sinne bilden könnte. Gewiß zeigt ſich neben der ſo eben verſuchten keine andre zureichende Löſung dieſer Aufgabe als denkbar. Wir dürfen nun aber wohl nicht noch erſt ausdrücklich bemerken, daß die hier in ihren Grundzügen entworfene Einrichtung keine andre iſt als eben der Episkopat ſelbſt. Jene Männer, welche als die Repräſentanten der einzelnen Gemeinden jeder einzelne an die Spitze ſeiner beſonderen, und als Geſammtcollegium als die Repräſentanten der Geſammtheit der Particulargemeinden an die Spitze der ganzen chriſtlichen Gemeinſchaft mit apoſtoliſcher Machtvollkommenheit geſtellt werden ſollten, — wer ſind ſie anders als die Biſchöfe, — und namentlich als die Biſchöfe, wie ſie in der Vorſtellung des Ignatius leben? Es liegt ja vor Augen, wie die Geſtalt, in welcher wir durch unſre

---

205) Grade ſo wie auch im Politiſchen die Auctorität und Macht des Staats nicht ein Ausfluß der Auctorität und Macht der einzelnen Communitäten oder gar der einzelnen Bürger iſt, — auch in der Republik nicht, — ſondern die Macht und Auctorität des politiſchen Princips ſelbſt, der ſittlichen Vernunft (la souveraineté de la raison), und eben als ſolche eine göttliche. Im Politiſchen iſt die Repräſentation und das Organ dieſer Souverainetät des die Gemeinſchaft ſtiftenden und erhaltenden Princips über die Gemeinſchaft die obrigkeitliche Auctorität und Macht, und dieß in der vollkommenſten Weiſe — in dem monarchiſchen Staate — als fürſtliche.

biſherige Conſtruction den Episkopat gewonnen haben, genau grade die nämliche iſt, in der er uns in den Ignatianiſchen Briefen begegnet. Und nun finden wir auch die beiden Elemente des Begriffs des Episkopats, die uns bei dem Ignatius ſo verbindungslos und als völlig heterogene neben einander zu ſtehn ſchienen, wieder; aber nicht mehr als disparate, ſondern als ſich wohl in einander fügende Glieder eines in ſich ſchön zuſammenſtimmenden Ganzen, — eine erfreuliche Probe dafür, daß wir die fehlenden Merkmale wirklich im Sinne des Ignatius ergänzt haben. Schon dieſerhalb dürfen wir nicht beſorgen, daß der von uns aufgeſtellte Begriff des Episkopats neben jenen beiden noch andre Elemente enthalte, welche dem Ignatius und ſeiner Zeit fremd ſeien. Aber auch abgeſehen von dieſem günſtigen Vorurtheil liegt in der Sache ſelbſt keine Veranlaſſung zu einer ſolchen Befürchtung. Höchſtens Ein Element könnte in dieſer Beziehung Verdacht erwecken, und grade dieſes verdient ihn gar nicht. Wir meinen die Vorſtellung von der weſentlichen Einheit des Episkopats. Wir könnten uns in dieſer Beziehung kurzweg darauf berufen, daß (wie im dritten Buch nachgewieſen werden wird,) die weitere Entwickelung des Begriffs des Episkopats — oder, was damit gleichbedeutend iſt, des Begriffs der Kirche, — mit innerer Nothwendigkeit ſchon ſehr früh auf die volle, diſtincte Ausbildung und die ſtarke Hervorhebung dieſer Vorſtellung führte, und daß dieſelbe mithin ſchon urſprünglich in jenem Begriff weſentlich mitgeſetzt geweſen ſein müſſe, wenn auch zunächſt noch verhüllt. Allein wir können uns ſogar dieſes indirecten Weges überheben; denn wir finden ja die verdächtigte Vorſtellung ihrem weſentlichen Gehalt nach bereits ausdrücklich bei dem Ignatius ſelbſt, in der ſchon mehr be-

ſprochenen [206]) Stelle ad Ephes. c. 3, p. 12 (οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐπίσκοποι), in der die ſämmtlichen Biſchöfe der einzelnen Gemeinden deutlich als weſentlich eine Einheit bildend zuſammengefaßt werden.

So läge denn wirklich der urſprüngliche Begriff des Epiſkopats zu Tage. Es bleibt nun nur noch zu fragen übrig, ob in dieſem Begriff eine Zweckbeziehung auf die Gewinnung der kirchlichen Einheit ſichtbar ſei. Dieſe Frage aber löſt ſich wieder in die beiden andern auf: zuerſt: iſt überhaupt ein Zuſammenhang erkennbar zwiſchen dem ſo gedachten Epiſkopat und der kirchlichen Einheit? und ſodann: falls dem ſo iſt, haben wir da Grund, dieſen Zuſammenhang für einen von den Apoſteln, ſoweit ſie hier überhaupt mit in's Spiel kommen, wirklich beabſichtigten zu halten?

Die erſtere Frage darf kaum erſt aufgeworfen werden. Es findet zwiſchen dem in der angegebenen Weiſe gefaßten Epiſkopat und der kirchlichen Einheit eine ſo entſchiedene und nahe Relation ſtatt, daß der Natur der Sache nach mit jenem nothwendig auch dieſe unmittelbar zugleich mitgeſetzt iſt. Es wäre überflüſſig, dieß noch erſt beſonders nachweiſen zu wollen. Es liegt unmittelbar vor Augen, wie die ſouveräne Geſammtheit dieſer nur in ihrer Geſammtheit geltenden Biſchöfe, von denen jeder einzelne der organiſche Mittelpunkt ſeiner beſondern Gemeinde iſt, für die Geſammtheit der Einzelgemeinden ein Centrum bildet, um welches herum ſie ſich organiſch anſetzen und ſich unter einander zur Einheit einer Kirche zuſammenſchließen — nicht nur können, ſondern gradezu müſſen, vermöge ihres Verhältniſſes zu ihren beſonderen Biſchöfen. Die Einheit des Epiſkopats iſt weſentlich unmittelbar zugleich die kirchliche Einheit ſelbſt.

---

206) Vgl. oben S. 471 f.

Aber nun bleibt immer noch die zweite Frage übrig. Aus jenem in der Sache ſelbſt liegenden Zuſammenhange folgt allerdings noch nicht unmittelbar mit Nothwendigkeit, daß bei der Anordnung des Episkopats wirklich die bewußte Abſicht der Apoſtel auf die Erzielung einer kirchlichen Einheit, auf die Gründung einer chriſtlichen Kirche hinging. Allein das Folgende wenigſtens ſind wir doch gewiß ſofort berechtigt zu folgern. Wenn wir uns ſchon eben — ſo dürfen wir urtheilen, — davon überzeugten, daß die Apoſtel in dem Zeitpunkte, in welchem wir uns hier bewegen, wirklich eine beſtimmt organiſirte Vereinigung der noch vereinzelten Chriſtengemeinden zu einer chriſtlichen Kirche anſtrebten: ſo ſehen wir dieſe unſre Ueberzeugung jetzt neu verſtärkt. Denn haben die Apoſtel den Episkopat angeordnet, ſo müſſen ſie, wenn wir ſie nicht für ganz kurzſichtig halten ſollen, nothwendig auch die Entſtehung einer chriſtlichen Kirche nicht nichtgewollt, alſo indirect wirklich gewollt haben, weil ja dieſe letztere die unvermeidliche unmittelbare Folge der Inſtitution jenes erſteren war. Wollten die Apoſtel keine chriſtliche Kirche (im ſtrengen Sinne des Worts), ſo durften ſie auch ſchlechterdings den Episkopat nicht einführen. Wollten ſie dagegen wirklich eine chriſtliche Kirche in's Leben rufen, ſo konnten ſie auch wiederum kein geeigneteres Mittel wählen für dieſen Zweck als die Einſetzung des Episkopats. Hiermit iſt nun freilich immer noch nicht dargethan, daß ſie den Episkopat wirklich grade zu dieſem Zweck ſtifteten. Unſre bisherige Unterſuchung ſcheint uns vielmehr ausdrücklich auf einen andern Zweck hinzuweiſen, der dabei obgewaltet. Indeß geſetzt auch, dem wäre in der That ſo, ſo würden wir doch auch in dieſem Falle, — ſobald nur ein Mal feſtſteht, was wir nachgewieſen zu haben glauben, daß die Apoſtel in dem nämlichen Zeitpunkt, in welchem ſie den Episko-

pat einführten, auch die Gründung einer chriſtlichen Kirche beabſichtigten, — nicht umhin können, in der Inſtitution des Episkopats neben jener angeblich primitiven und primären Zweckbeziehung auch noch die auf die Stiftung einer Kirche anzuerkennen, da einerſeits behufs der Erreichung dieſes letzteren Zwecks neben dem Episkopat durchaus keine anderweitige beſondre Veranſtaltung mehr nöthig war, und andrerſeits nirgends eine Spur davon zum Vorſchein kommt, daß die Apoſtel in dieſer Beziehung irgend eine beſtimmte Maaßregel ergriffen hätten. Doch jener vermeintlich andre Zweck, der ſich aus der geſchichtlichen Erörterung als der Zweck der Apoſtel bei der Gründung des Episkopats ergab, iſt ja näher beſehen gar nicht ein Mal wirklich ein andrer. Es ſtellte ſich als ſolcher heraus die Fortſetzung des Apoſtolats. Wenn wir uns nun aber weiter fragen, weshalb denn die Apoſtel auf die Sicherung des Fortbeſtehens ihrer eigenthümlichen Auctorität auch nach ihrem Tode bedacht waren: ſo müſſen wir uns antworten: deshalb, weil ohne das Fortbeſtehen derſelben der Zuſtand der chriſtlichen Gemeinſchaft nicht erhalten werden konnte, der mittelſt ihrer Wirkſamkeit allmälig zuſtande gekommen war. Und dieſer Zuſtand, welcher war er? Der Sache nach, wie wir früher (S. 300 ff.) ſahen, kein andrer als der einer Approximation an die kirchliche Einheit. Und dieſe ruhte eben weſentlich auf dem Apoſtolat, das den Dienſt eines Surrogats eines eigentlichen kirchlichen Verbandes leiſtete. Der Sache nach heißt alſo der Satz: das Fortbeſtehen des Apoſtolats ſollte ſichergeſtellt werden, grade dieſes: das Fortbeſtehen eines Surrogats eines kirchlichen Verbandes ſollte geſichert werden. Was iſt dieß aber anders als eben unſre obige Behauptung ſelbſt? Der ganze Unterſchied der beiden

Sätze beſchränkt ſich darauf, daß in dem einen nicht von einem bloßen Surrogat die Rede iſt, ſondern von einem wirklichen und eigentlichen kirchlichen Verbande. Wer möchte ſich aber hieran ſtoßen? Denn in der That wie der Episkopat mehr iſt als ein bloßes Surrogat eines kirchlichen Bandes: ſo iſt es auch gewiß nicht glaublich, daß die Apoſtel, wenn ſie ein Mal überhaupt in Beziehung auf die Verbindung der einzelnen Gemeinden unter einander zu kirchlicher Einheit Veranſtaltungen trafen, es dabei wieder nur auf ein Surrogat einer ſolchen abgeſehen haben ſollten, und nicht auf einen wirklichen kirchlichen Verband ſelbſt. Der Episkopat ſollte wohl ein bisheriges Surrogat erſetzen, aber ſicher nicht ſelbſt wieder lediglich in der Eigenſchaft eines Surrogats. Gewiß ſollte mittelſt deſſelben nicht wieder blos eine Approximation an den Zuſtand kirchlicher Einheit, nicht wieder bloß ein Analogon einer chriſtlichen Kirche, ſondern ein Zuſtand wirklicher kirchlicher Einheit, eine wirkliche Kirche ſelbſt zuſtande gebracht werden. Mahnten doch, wie wir oben (S. 312—346) darzuſtellen verſuchten, die Verhältniſſe der damaligen Zeit vernehmlich genug daran, daß hinfort ein bloßes Surrogat, ein bloßer Nothbau nicht mehr ausreiche, daß die Stunde zur Aufführung einer wirklichen Kirche gekommen ſei, und der Drang des unmittelbaren Bedürfniſſes keinen Aufſchub mehr geſtatte. Dieſem Rufe der Zeit Gehör gebend, ordneten die Apoſtel den Episkopat an, und fügten hiermit ihrem Werke den Schlußſtein ein. Nunmehr ſtand eine wirkliche Kirche da, die, in ſich ſelbſt lebendig organiſirt, ſich ſelbſt erhalten, regieren und aus ſich heraus fortentwickeln konnte. Die Apoſtel durften nun von dem unter ihrer Leitung aufgewachſenen Bau die Hand abziehen; ihr irdiſches Tagewerk, dem Chriſtenthum, dem

Princip der Erlöſung, eine ſichre geſchichtliche Exiſtenz in der Welt zu gründen, war vollbracht. [207])

§ 49.

So, dünkt es uns, dürſen wir denn wohl unſern Satz als erwieſen betrachten, daß die chriſtliche Kirche, im eigentlichen Sinne des Worts, in der nächſten Zeit nach dem Jahr 70 von den damals noch lebenden unter den Apoſteln gegründet wurde, und zwar mittelſt der Inſtitution des Episkopats.

Das Eine höchſtens könnte hier von uns noch erwartet werden, daß, da die im Bisherigen entworfene Vorſtellung von der Geneſis des Episkopats ſo gänzlich von der jetzt unter uns deutſchen Proteſtanten gangbaren abweicht, wir die Gründe angäben, die uns beſtimmen, uns ſo von der allgemeinen Meinung loszuſagen. Dieſe ſind nun allerdings weſentlich poſitiver, nicht negativer Natur; es bewegt uns zu einer ſolchen Abweichung zunächſt nicht die Verwerflichkeit der gewöhnlichen Anſicht, ſondern der Umſtand, daß die hiſtoriſche Conſtruction der Entſtehung des Episkopats aus den vorhandenen Daten durchaus nicht auf ſie führt, ſondern auf eine ganz andre Vorſtellung, was, wie wir hoffen, aus den vorangehenden Unterſuchungen klar geworden ſein wird. Allein nichts deſto weniger erſcheint uns doch auch an und für ſich betrachtet die gewöhnliche Anſicht wirklich

---

207) Iſt der eigentlich ſo zu nennende Episkopat wirklich, wie wir behaupten, eine apoſtoliſche Einrichtung, ſo dürfen wir wohl etwas entſchieden vorſehungsvolles in dem Umſtande erblicken, daß wir darüber nicht evidentere und ausdrücklichere Nachrichten überkommen haben. Die Chriſtenheit ſollte nicht verſucht werden, auf den Gedanken einer Inſtitution des Episkopats ex jure divino zu fallen, und ſomit in einer temporären Maaßregel rein menſchlicher Weisheit eine nothwendig bleibende und an ſich göttliche Anordnung ſehend, ſich für alle Zeiten ein ſelbſtgemachtes Joch aufzulegen.

als unhaltbar; und ſelbſt in dem Fall, daß ſich keine andre befriedigendere Löſung unſers geſchichtlichen Problems darböte, würden wir uns dieſelbe nicht aneignen können. Und auch hierfür wollen wir gern unſre Gründe darlegen.

Wir ſchicken zu dieſem Ende eine gedrängte und dabei möglichſt geſchärfte Darſtellung dieſer noch immer unter uns allgemein geltenden Meinung von der Geneſis des Episkopats voraus.[208])

Das Presbytercollegium, — ſo ſagt man, — deſſen Mitglieder urſprünglich alle einander gleich waren, bedurfte der Natur der Sache nach eines ſeine Verhandlungen leitenden Präſidenten. Dieſes Präſidium führte anfänglich, als man noch aus der jüdiſchen Gemeinſchaft her allgemein an die Bevorzugung des Alters gewöhnt war, der älteſte Presbyter, ohne daß dieſer deshalb dem Range nach über ſeine Collegen erhoben und durch einen beſondern Namen von ihnen unterſchieden wurde. Bei der permanenten Führung dieſes Präſidiums aber, zumal wenn ſich der Präſident überdieß, wie dieß häufig der Fall ſein mochte, durch ſeine perſönlichen Eigenſchaften und Gaben vor den übrigen Presbyteren auszeichnete, bildete ſich ſehr natürlich allmälig die Vorſtellung, daß dieſer Präſident der eigentliche Oberaufſeher der Gemeinde ſei. Daher gab man bald hier und da

---

208) Wir halten uns dabei beſonders an die Darſtellung Ziegler's (Geſch. der kirchl. Verfaſſungsformen, S. 7—29), die unvergleichlich die ſorgfältigſte iſt, unter Hinzuziehung der Neander's (K. G. I. 1 S. 292.). Eine beſondere Widerlegung der eigenthümlichen Modificationen der herrſchenden Vorſtellung durch Planck (Geſch. der chriſtl.-kirchl. Geſellſchaftsverf., I. S. 26—33) und Gabler (in der mehrgedachten Diſſertation) glauben wir uns erlaſſen zu können, da dieſelben keinen allgemeineren Eingang gefunden haben. Mit der Kiſt'ſchen Anſicht haben wir uns ſchon bei früheren Gelegenheiten auseinandergeſetzt.

vorzugsweiſe und ausſchließlich ihm den Namen ἐπίσκοπος, und den übrigen Presbyteren verblieb der Titel πρεσβύτεροι. Starb dieſer Biſchof, oder genauer zu reden, Archipresbyter, ſo rückte anfangs ohneweiteres der nächſtälteſte Presbyter in ſeine Stelle nach. Allein im Verlauf der Zeit änderte ſich dieſe Ordnung. Als nämlich mit der Zeit die Verwaltung der Gemeinden verwickelter wurde, und deshalb immer mehr auf die Perſon des Archipresbyters anzukommen anfing, wurde es in einzelnen Fällen unumgänglich, von der Reihefolge nach der Anciennetät abzugehen, und den präſidirenden Presbyter mittelſt freier Wahl zu beſtimmen; und hierdurch erhielt dieſes Präſidium, dieſer Episkopat, noch mehr den Schein eines eigenthümlichen, über dem Presbyterat ſtehenden Amts. Dazu geſellte ſich endlich noch folgender Umſtand. Anfänglich nämlich rückten die Presbyteren zum Episkopat hinauf ohne daß ſie dabei irgend eine neue, beſondre Weihe empfingen. Man konnte auch gar nicht auf die Ertheilung einer ſolchen verfallen, ſo lange der neue Biſchof regelmäßig Einer aus dem Presbytercollegium, mithin für den öffentlichen Dienſt in der Gemeinde bereits geweiht war. Indeß auch von dieſer Regel wurden auf die Länge Ausnahmen unvermeidlich. Bei der immer mehr ſteigenden Wichtigkeit und Schwierigkeit der Geſchäfte des Episkopats trat hin und wieder der Fall ein, daß ſich in dem Presbytercollegium kein Individuum fand, das denſelben gewachſen geweſen wäre. Es bliebe alſo nichts übrig, als einen Laien (wofern wir uns ſchon jetzt dieſes Ausdrucks bedienen dürfen,) zum Archipresbyter oder, wie er genannt wurde, Biſchof zu wählen. Dieſer aber, da er überhaupt noch keine Weihe empfangen hatte, mußte natürlich erſt beſonders geweiht werden für ſein Gemeindeamt, d. h. in dieſem Falle beſtimmt für den Episkopat. So kam die Vor-

ſtellung von einer eigenthümlichen Weihe für das biſchöfliche Amt auf. Hatte ſich aber dieſe Vorſtellung ein Mal feſtgeſetzt, ſo lag es ganz nahe, daß man auch noch den weiteren Schritt that, und dieſe vermeintliche eigenthümliche Biſchofsweihe auch denjenigen ertheilte, die aus der Mitte des Presbyteriums ſelbſt in den Episkopat hinaufrückten. Hiermit aber war die Selbſtändigwerdung des Episkopats und ſeine Ablöſung vom Presbyterat vollends zuſtande gekommen.

So einnehmend dieſe Vorſtellung auch auf den erſten Anblick erſcheinen kann, ſo beſteht ſie doch bei einer ſchärferen Prüfung nicht.

Zuerſt nämlich iſt ſie durchaus nicht auf geſchichtliche Data gebaut, durchaus nicht etwa eine hiſtoriſche Combination, ſondern eine reine Hypotheſe. Sie gibt ſich zwar das Anſehn als ſtütze ſie ſich auf Ausſagen der Alten, namentlich auf die ſchon oben (S. 208—213) mitgetheilten Angaben des Hieronymus und des Ambroſiaſter, und als ſei ſie auf dem Wege einer Combination der in ihnen enthaltenen Data entſtanden. Allein dieſer Schein iſt leicht zerſtört. Wir wollen dabei gar nicht ein Mal urgiren, daß die hier fraglichen Behauptungen jener beiden Schriftſteller ſelbſt keineswegs eigentlich geſchichtliche ſind, ſondern lediglich exegetiſche Conſequenzen, auf das N. T. gebaute hiſtoriſche Conjecturen. Auch abgeſehn hiervon wiſſen ja die genannten Väter grade von dem Hauptpunkte, der das Fundament der obigen Anſicht ausmacht, gar nichts, — von einem vom Anfang der chriſtlichen Gemeindeverfaſſung her beſtehenden Präſidium des Presbytercollegiums. Und auch die übrigen Punkte anlangend ſtellt ſich bei jenen Schriftſtellern alles ganz anders. Der Ambroſiaſter läßt ſich gar nicht auf eine Nachweiſung der Entſtehung des Episkopats ein,

ſondern ſpricht nur von einer Veränderung, die derſelbe im Lauf der Zeit erlitten, inſofern nämlich als die anfänglich übliche Nachfolge nach der Anciennetät abgeſtellt worden ſei; dieß aber — was ganz wider den Geiſt der dargelegten Vorſtellungsweiſe angeht, nicht minder als gegen die wirkliche Geſchichte, — prospiciente Concilio. (Comment. in Ep. ad Ephes. p. 239. T. III.) Hieronymus dagegen exponirt allerdings die Entſtehung des Episkopats; allein gar nicht in Uebereinſtimmung mit der hier in Frage ſtehenden Anſicht: denn theils leitet er ſie von einer ganz andern Veranlaſſung ab: ut schismatum semina tollerentur (Comm. in Ep. ad Tit., c. 1, p. 197. T. IX), theils läßt er ſie auf einem ganz andern Wege zuſtande kommen, mittelſt eines allgemeinen Beſchluſſes der Chriſtenheit, (in toto orbe decretum est. a. a. O.), den man ſich doch auch wieder nicht anders denken kann denn als auf einem allgemeinen Concil gefaßt. In den Berichten des Hieronymus[209]) und des wahrſcheinlich aus ihm ſchöpfenden ſpäten Eutychius[210]) über die Weiſe der Biſchofswahl in der älteſten alexandriniſchen Kirche endlich findet die Anſicht, die wir hier beſprechen, eben ſo we-

---

209) Ep. 85, ad Evagrium, p. 221 T. II: Nam Alexandriae a Marco Evangelista usque ad Heraclam et Dionysium Episcopos Presbyteri semper unum ex se electum in excelsiori gradu collocatum Episcopum nominabant, quomodo si exercitus Imperatorem faciat, aut Diaconi eligant de se quem industrium noverint, et Archidiaconum vocent.

210) In ſeinen Origg. Eccl. Alexandr. ſchreibt er: Constituit Marcus Evangelista duodecim Presbyteros, qui nempe manerent cum Patriarcha, adeo ut, cum vacaret Patriarchatus, eligerent unum e duodecim Presbyteris, cujus capiti reliqui undecim manus imponerent, eique benedicerent et Patriarcham eum crearent. — — Neque desiit institutum hoc usque ad tempora Alexandri Patriarchae Alexandrini. — — Hic decrevit, ut mortuo Patriarcha convenirent Episcopi, qui Patriarcham ordinarent.

nig eine Stütze; denn in ihnen iſt nur von einer abweichenden Ordnung bei der Biſchofswahl die Rede, dieſe letztere ſelbſt aber iſt darin im eigentlichſten Verſtande gemeint, als Wahl nicht eines bloßen Presbyterialpräſidenten, ſondern eines wirklichen Biſchofs im ſpäteren Sinne des Worts, auch im Munde der Referenten.

Auf eine höhere Geltung kann alſo, wie geſagt, die herrſchende Vorſtellung von der Entſtehung des Episkopats nicht Anſpruch machen als auf die einer reinen Hypotheſe. Auch als ſolche aber wird man ſie wieder nicht probehaltig befinden. Denn zunächſt ſteht die Prämiſſe, auf welcher ſie erbaut iſt, gar nicht ſo feſt als man uns glauben machen will, der Satz, die urſprünglichen Presbytercollegien hätten der Natur der Sache gemäß nicht ohne einen ſtändigen Präſidenten ſein können. Es ließe ſich recht füglich fragen, ob denn ein ſolches Collegium nicht vielleicht überhaupt ohne einen Präſidenten habe beſtehen können, — nämlich bei den damals noch ſo einfachen Verhältniſſen der chriſtlichen Gemeinden und der fortwährenden nahen Communication der Presbyterien mit den Apoſteln oder den apoſtoliſchen Delegaten, welche der Sache nach ihre eigentlichen Präſidenten waren. Doch geſetzt auch, ein Präſidium des Presbytercollegiums ſei von Anfang an unentbehrlich geweſen: warum mußte es denn grade ein ſtändiges ſein, — was ja eben das weſentliche Moment iſt, ohne welches die Conſtruction gar nicht zuſtande kommt? War es nicht im Gegentheil dem überwiegend demokratiſchen Geiſte der damaligen Gemeindeverfaſſung weit angemeſſener, den Vorſitz wechſeln zu laſſen? Nicht ein Mal durch Berufung auf ſonſtige hiſtoriſche Analogieen läßt ſich jener Grundvorausſetzung wenigſtens einige Wahrſcheinlichkeit geben. Man hat dieß zwar durch die Hinweiſung auf die jüdiſche Gemeindeverfaſſung

verſucht; 211) aber daß die jüdiſchen Presbyterien, die Collegien der זְקֵנִים oder ἀρχισυνάγωγοι, in der Zeit, von welcher hier die Rede iſt, an ihrer Spitze einen Präſidenten (רֹאשׁ הַכְּנֶסֶת) gehabt, iſt eine bloße Hypotheſe. 212) Eher würde immer noch die römiſche Municipalverfaſſung eine Art von Parallele darbieten; denn in den Curien der Städte in den außeritalieniſchen Provinzen (anders war es in Italien, wo Magistratus an der Spitze der Decurionencollegien ſtanden,) führte wirklich einer der Decurionen, der Anciennetät nach, den Vorſitz, unter dem Namen Principalis. 213) Was hilft aber dieſe Analogie in dem gegenwärtigen Falle?

Allein man fragt natürlich weiter auch danach, ob denn die vorgeſchlagene Hypotheſe wenigſtens ihren Zweck erfülle. Und ſelbſt dieß thut ſie nicht. Das geſchichtliche Pro-

---

211) So namentlich Gabler, l. c. p. 43.

212) Beſonders Vitringa hat ſich bemüht, dieſe Hypotheſe plauſibel zu machen, l. c., L. II. c. 9. 10. 11, p. 549—566. 573 sq. 585—592. Aber er kann aus der vormittelalterlichen Zeit auch nicht ein einziges Datum beibringen, das ſeiner Anſicht günſtig wäre. Im N. T. finden wir der ἀρχισυνάγωγοι ausdrücklich mehrere an Einer und derſelben Gemeinde: Marc. 5, 22 (vgl. Vitringa, p. 582—584), Ap.G. 13, 15. K. 18, 8. 17. Auch Luc. 13, 14 braucht nicht ſo verſtanden zu werden, als ſei an dem dort nicht näher angegebenen Orte nur ein einziger ἀρχισυνάγωγος geweſen (ſ. Vitringa, p. 585). Allein auch wenn man dieſe Stelle in ſolcher Weiſe erklärte, würden alle ſonſtigen Data doch immer nicht die hier beſtrittene Annahme empfehlen, ſondern die, daß auch damals ſchon, wie in ſpäterer Zeit notoriſch (ſ. Vitringa, l. c. cap. 10, p. 565 sqq.), in den kleineren Orten nicht ein Collegium, ſondern ein einzelnes Individuum der Synagoge vorgeſtanden habe; und dann könnte auch hier wieder kein Gedanke an einen Präſidenten des Presbyteriums kommen. Gabler (l. c. p. 21 sq.), der Vitringa's Hypotheſe adoptirt hat, beruft ſich ſchlechtweg auf dieſen, ohne ſelbſt eine hiſtoriſche Begründung ſeiner Behauptung zu verſuchen.

213) S. v. Savigny, Geſch. des Röm. Rechts im Mittelalt., I. S. 80—83.

blem, um deſſen willen ſie erfunden iſt, löſt ſie keineswegs auf befriedigende Weiſe. Zuvörderſt faßt ſie nur die eine Seite des Episkopats auf, und verſucht nur die Entſtehung dieſer einen Seite deſſelben aufzuklären, ohne alle Berückſichtigung der andern eben ſo weſentlichen. Sie thut als wäre der Episkopat ein bloßes Gemeindeamt; daran, daß er nicht minder auch ein Kirchenamt iſt, kommt ihr gar kein Gedanke. Wie die Biſchöfe zu der Geſammtheit der chriſtlichen Gemeinden in das Verhältniß gekommen ſeien, das wir im Früheren dargelegt haben, das bleibt bei ihr völlig unbegriffen und unbegreiflich. Doch auch nicht ein Mal nach jener einen Seite hin, auf welche ſie ſich beſchränkt, hellt ſie die Geneſis des Episkopats wirklich genügend auf. Sie erklärt nämlich die ſo ſchnelle allgemeine Ausbreitung der biſchöflichen Verfaſſung gar nicht, was man doch gewiß von jeder Hypotheſe zu fordern berechtigt iſt, die ſich an dieſer dunkeln Stelle der Geſchichte geltend machen will. Unſre Hypotheſe ſetzt voraus, die Verbreitung des Episkopats habe ſich wie von ſelbſt gemacht; das wird ihr aber niemand glauben, der ſich die geſchichtlichen Verhältniſſe der älteſten Chriſtenheit klar zu vergegenwärtigen vermag, die große Beſchränktheit der Communicationsmittel und den lebhaften Widerſpruch und Gegenkampf, den ein Emporſteigen der Präſidenten der Presbytercollegien, wie es vorausgeſetzt wird, in dieſen letzteren ſelbſt der Natur der Sache nach hätte hervorrufen müſſen. [214])

§ 50.

Wir nehmen den Faden unſrer eignen Geſchichtsentwickelung wieder auf. Als ihr bisheriges Ergebniß ſteht

---

214) Vgl. auch Kiſt, a. a. O., S. 83 ff. Es ſteht dieß nicht im Widerſpruch mit den oben S. 443 f. Anm. 150 gemachten Bemerkungen.

uns feſt, daß bald nach dem Jahr 70 eine eigentlich ſo zu nennende chriſtliche Kirche zuſtande kam, mittelſt der Inſtitution des Episkopats. Dieſe Kirche — dieß ſahen wir ſchon, und im Anfange des nächſtfolgenden Buchs werden wir es noch genauer erörtern, — trat vonvornherein als katholiſche auf. Ihre Entſtehung ſcheint nun aber auf dem Gebiet des häretiſchen Chriſtenthums den Geiſt der Nacheiferung erweckt zu haben. Täuſchen wir uns nämlich nicht ganz, ſo bildete ſich nicht lange Zeit nachher neben ihr, oder vielmehr ihr gegenüber, wiewohl nichts deſto weniger nach ihrem Vorbild, auch eine häretiſche Kirchenverbindung, und zwar näher eine ebionitiſche. Wir wollen von den Gründen dieſer Vermuthung Rechenſchaft ablegen.

Verſetzen wir uns denn zurück in die Epoche des großen Ereigniſſes, welches die unmittelbare Veranlaſſung zur Gründung der katholiſchen Kirche wurde, in die Epoche der Zerſtörung Jeruſalems, des Tempels und der altteſtamentlichen Theokratie überhaupt. Wer ſähe nicht, von welchen entſcheidenden Folgen dieſe Kataſtrophe in Beziehung auf die Stellung der Judenchriſten ſein mußte, die in dieſer frühſten Zeit für die Entwickelung des Chriſtenthums ein ſo vorzugsweiſe wichtiges Moment waren? Wir erinnern uns (ſ. S. 316 ff.), daß das Chriſtenthum von den Judenchriſten her nach einer doppelten Seite hin ernſtlich bedroht wurde: auf der einen Seite mit der Gefahr einer Wiederauflöſung in das Judenthum, auf der andern mit der einer Verfälſchung durch häretiſche Tendenzen. In Anſehung der letzteren Gefahr änderte der Fall Jeruſalems in der Hauptſache nichts; denn das häretiſche Judenthum war nicht auf weſentliche und eigenthümliche Weiſe an den Tempel und die eigentlich theokratiſchen Inſtitutionen gebunden, ja es

war mit denſelben vielfach in Disharmonie,[215]) und eben in ſeinem Zwieſpalt mit dieſem eigentlichen Kern des kanoniſchen Judenthums lag ſein häretiſcher Character. Nur inſofern als der Untergang der jüdiſchen Theokratie die Gründung einer chriſtlichen Kirche, und zwar einer alle häretiſchen Elemente aus ſich ausſchließenden, nach ſich zog, mußte er nothwendig auch auf die Stellung der häretiſch judaiſirenden Tendenzen zu dem Chriſtenthum und der chriſtlichen Gemeinſchaft einen Einfluß äußern. Denn wie hätte den häretiſirenden Judenchriſten ihre ausdrückliche Excluſion aus der ſich als Kirche conſtituirenden allgemeinen chriſtlichen Gemeinſchaft nicht eine Aufforderung werden ſollen, auch ihrerſeits ſich feſter und organiſcher unter einander zuſammenzuſchließen? Die zuerſt angegebene Gefahr dagegen, ſoweit ſie das Große und Ganze anging, war durch die Kataſtrophe des Jahres 70 glücklich abgewendet. Mit der Zertrümmerung ſeiner geheiligten Unterlage war die Kraft des Judenthums als ſolchen für immer gebrochen. Sofern den Judenchriſten früher blos ihr Judenthum zu einer Vereinigung mit den Paulinern im Wege geſtanden hatte, konnten ſie ſich jetzt leicht an die weſentlich auf pauliniſchem Fundament erbaute neue katholiſche Kirche anſchließen. Die Hauptmotive, die ſie bisher von den Paulinern getrennt gehalten hatten, waren ja nunmehr hinweggefallen. (S. oben S. 345 f.) Wenn dennoch eine Anzahl auch dieſer Judenchriſten immer noch in der Trennung verharrte, ſo liegt der Grund davon lediglich in den eigenthümlichen äußeren Verhältniſſen, in welche ſie durch die Ereigniſſe des verhäng-

---

215) Die Eſſäer waren ja ſogar vom Tempel ausgeſchloſſen, weil ſie die blutigen Opfer verwarfen. S. Joſeph., Antiqq. Iudd. XVIII. c. 1 §. 5, p. 125. Vol. IV. ed. Lips. Vgl. Gfrörer, a. a. O. II. S. 302—310. Dähne, a. a. O. I. S. 491 ff.

nißvollen Jahres 70 verſetzt wurden. 216) Es ſcheint nämlich, daß nach dem Falle der heiligen Stadt, theilweiſe wohl auch ſchon unmittelbar vor dem Beginn ihrer Belagerung, die große Maſſe der dortigen Chriſten ſich in die Gegend jenſeits des Jordans flüchtete, nach Peräa und Baſanitis, vornämlich nach der Stadt Pella in der Dekapolis. 217) Ein Theil dieſer Flüchtlinge — der Natur der Sache nach gewiß nur geborne Paläſtinenſer, nicht Helleniſten, — ſiedelte ſich hier bleibend an, und bald breiteten ſich dieſe neuen Anſiedler auch noch tiefer landeinwärts aus, nach Cöleſyrien hin, wo beſonders Beröa ein Hauptſammelplatz für ſie wurde. 218) Auf dieſem Boden fanden ſich nun ſolche Chriſten, in denen die Anhänglichkeit an das ihnen angeborene Judenthum mit dem erſt neu angenommenen chriſtlichen Glauben kämpfte, auf eine ſchwere Probe geſtellt. Jene Gegend war der eigentliche Sitz des reinen Judenthums. Nirgends ſonſt war dieſes ſo ſehr außer aller Berührung mit griechiſchen Einflüſſen geblieben, nirgends ſonſt lebten die eigentlichen Juden ſo unvermiſcht mit Helleniſten. Griechiſche Sprache und griechiſche Bildung hatten dort keinen Zugang gefunden, und die alte aramäiſche Landesſprache hatte noch die ungeſchmälerte Herrſchaft. Dieſer letztere Umſtand beſonders hielt die dorthin geflüchteten Judenchriſten in einer faſt gänzlichen Abgeſchiedenheit von der übrigen Chriſtenheit, der das Aramäiſche fremd war und immer fremder wurde. So iſolirt und von lauter Juden umgeben, wie ſie waren, war es da wohl ein Wunder, wenn ein Theil

216) Vgl. zu dem Folgenden Credner, Beitr. I. S. 363 ff. 384 ff.

217) S. Epiphan., Haer. XXIX, Nazar., § 7, p. 123. Haer. XXX, Ebion., § 2, p. 126.

218) S. Epiphan., Haer. XXIX. § 7, p. 123.

dieſer ohnehin in ihrem Herzen und ihrem Gewiſſen von dem Judenthum noch nicht losgelöſten Leute mit dieſem wieder völlig zuſammenwuchs, und ſich auf die Stellung einer beſondern Secte innerhalb deſſelben zurückzog, nur den Glauben an Jeſum von Nazareth als den erſchienenen Meſſias feſthaltend und die Erwartung ſeiner Wiederkunft in Herrlichkeit, um ein tauſendjähriges Reich zu ſtiften zur Belohnung ſeiner Frommen? So entſtand die Parthei der im engeren Sinne des Worts ſ. g. Nazaräer, wie wir ſie noch um das Ende des vierten und im Anfange des fünften Jahrhunderts in jenen Gegenden inmitten der jüdiſchen Synagogen ſelbſt antreffen. 219) Andre jedoch von dieſen feſt am Judenthum als ſolchem hangenden Chriſten mögen wohl unter denſelben Umgebungen einen andern Weg eingeſchlagen haben, vornämlich diejenigen, die ſich doch nicht entſchließen konnten, das eigenthümlich chriſtliche ihrer Frömmigkeit ſo ganz in den Hintergrund zu ſchieben und auf chriſtliche Gemeinſchaft völlig zu verzichten. Solche konnte es räthlicher dünken, ſich an die häretiſchen Judenchriſten anzuſchließen; denn damit hielten ſie das Judenthum in einer ſolchen Weiſe feſt, daß ſie dabei doch zugleich in einer wirklich chriſtlichen Gemeinſchaft verblieben. Das Häretiſche an dem Judenthum jener judaiſirenden Chriſten

---

219) Hieronym., Ep. 89, ad Augustin., p. 228. F. Tom. II: Usque hodie per totas orientis Synagogas inter Iudaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum, et a Pharisaeis nunc usque damnatur: quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum Filium Dei, natum de virgine Maria, et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit, in quem et nos credimus; sed dum volunt et Iudaei esse et Christiani, nec Iudaei sunt nec Christiani. Epiphan., Anacephalaeos., p. 140. T. II.: *Ναζωραῖοι, Ἰησοῦν μὲν ὁμολογοῦντες υἱὸν Θεοῦ, πάντα δὲ κατὰ νόμον πολιτευόμενοι.* Vgl. Credner, a. a. O. I. S. 370 ff. 388 ff.

konnte ſie nämlich jetzt, nach dem Einſturz des Tempels und der Theokratie, nicht mehr ernſtlich von ihnen zurückhalten; denn dieß beruhte hauptſächlich in der Verwerfung der blutigen Opfer; über den levitiſchen Opfercultus aber und was damit zuſammenhing konnte die Vernichtung des altteſtamentlichen Heiligthums auch orthodoxe Judenchriſten leicht auf veränderte, denen der jüdiſchen Häretiker aus der eſſeniſchen Schule nahe kommende Vorſtellungen führen; und auch wenn dieß nicht geſchah, ſo konnten doch auf jeden Fall die Thieropfer fortan keinen Trennungsgrund mehr bilden, da ſie ja factiſch abrogirt waren. Ueberdieß erwäge man nur, wie ſtark ſich die iſolirten nichthäretiſchen Judenchriſten vollends dann zum Anſchluß an ihre häretiſirenden Glaubensgenoſſen veranlaßt fühlen mußten, wenn dieſe ſich grade unmittelbar unter ihren Augen zu einer feſtgegliederten Körperſchaft zuſammenthaten. Eben hiervon waren ſie aber wirklich Zeugen.

Wir ſprachen es nämlich ſchon oben aus, die häretiſchen Judenchriſten hätten in der Entſtehung einer eigentlichen und katholiſchen Kirche ein Motiv finden müſſen, ſich ſelbſt gleichfalls zu einer beſtimmt organiſirten Geſellſchaft zu vereinigen. Zu dieſer in der Sache ſelbſt liegenden Aufforderung kam nun auch in den äußeren Verhältniſſen noch eine zweite hinzu; denn es bot ſich gleichzeitig die günſtigſte Gelegenheit zu einer ſolchen kirchlichen Organiſation wie von ſelbſt dar. Auch dieſe zweite Gattung der Judenchriſten haben wir uns nämlich in bedeutender Anzahl mit unter der aus Jeruſalem und deſſen Umgebungen in das Land jenſeits des Jordans flüchtenden Schaar zu denken. Hier lebten ſie nun in der eigentlichen Heimath der ihr Chriſtenthum beherrſchenden häretiſchen Tendenz, d. i. des Eſſäismus; denn die Gegend um das todte Meer war der Hauptſitz der Eſ-

ſäer. 220) Dieſes nahe Zuſammenwohnen der reinen und der chriſtianiſirten Eſſäer mußte von Folgen ſein, zumal in einem ſo bedeutungsvollen Zeitpunkte. Es mußte die Veranlaſſung dazu werden, daß beiden Theilen das klare Bewußtſein um ihre weſentliche Verwandtſchaft und Zuſammengehörigkeit aufging. Die chriſtlichen Eſſäer, die im engeren Sinne des Worts ſ. g. Ebioniten, mußten es inne werden, daß in ihrer Frömmigkeit das eſſäiſche Element das chriſtliche beherrſchte, nicht umgekehrt, und die reinen Eſſäer, daß das Chriſtenthum, wie es in jenem ſich geſtaltet hatte, die eigenthümlich eſſäiſche Beſtimmmtheit der religiöſen Anſchauung und Vorſtellung und des frommen Lebens nicht ausſchließe. Dieſe Wahrnehmung mußte aber unter den damaligen geſchichtlichen Verhältniſſen für beide Theile ein beſondres Intereſſe haben. Die reinen Eſſäer auf der einen Seite waren ſo eben durch den Umſturz der geheiligten Baſis der jüdiſchen theokratiſchen Gemeinſchaft ihres bisherigen hiſtoriſchen Fundaments und des Anhalts ihrer äußeren Exiſtenz verluſtig gegangen; wie hätten ſie da nicht das Bedürfniß empfinden ſollen, für ihre in einem engen Kreiſe abgeſchloſſene Geſellſchaft einen neuen allgemeineren Stützpunkt zu ergreifen, als Erſatz für den verlorenen? Je mehr ihr Verein eine contemplative und rein innerliche Richtung verfolgte, deſto unentbehrlicher war ihnen eine größere und ſicher gegründete äußere Gemeinſchaft, in deren Boden ſie

---

220) S. Plinius, Hist. Nat., V. 17 (oder ed. Harduini c. 15, p. 262 T. I). Plinius, indem er von dem Lacus Asphaltites handelt, ſchreibt: Ab occidente littora Esseni fugiunt, usque qua nocent: gens sola et in toto orbe praeter ceteras mira etc. Eben in dieſelbe Gegend ſetzt Epiphanius die Heimath der Oſſener: Haer. XIX, Ossen., § 1, p. 40, und der Sampſäer (beide beſondre Claſſen der Eſſäer,): Haer. LIII, Sampsaeor., § 1, p. 461, Haer. XIX, Ossen., § 2, p. 40, Haer. XX, Herodian., § 3, p. 46.

Wurzel ſchlagen konnten. Und wenn ſie ſich nun nach einer ſolchen umſahen, wie wäre ihnen da noch eine Wahl geblieben, ihnen, denen die Monarchie Gottes das Grunddogma war? Nachdem das Judenthum in ſeinen Grundveſten wankend geworden, war das Chriſtenthum die einzige Religion, an welche ſie ſich ohne einen ſchreienden Widerſpruch mit ſich ſelbſt anlehnen konnten. Die eſſäiſirenden Chriſten auf der andern Seite, durch die Conſtituirung der katholiſchen Kirche wider ihren Willen von der großen Chriſtengemeinſchaft ausgeſchloſſen, mußten ſich gleichfalls iſolirt und verlaſſen fühlen, und nicht minder lebhaft das Bedürfniß eines Anſchluſſes an eine ihnen verwandte und in ſich ſelbſt vollſtändig organiſirte Gemeinſchaft empfinden, beſonders da ſich durch die Gründung der katholiſchen Kirche die übrige Chriſtenheit gegen ſie nicht blos abgeſchloſſen, ſondern ſogar wohlgerüſtet in eine offne und gefahrdrohende Offenſive verſetzt hatte. Welche Gemeinſchaft dieſer Art ſtand ihnen nun wohl näher, in jedem Sinne des Worts, als der Orden der Eſſäer? Oder vielmehr, welche andre ſtand ihnen überhaupt ſonſt offen? An jenem Orden, der ſchon lange im Beſitz einer ſehr genauen und ſtreng geregelten Geſellſchaftsverfaſſung war, fanden ſie ja zugleich die Grundlage zu der feſten geſellſchaftlichen Conſtitution, die ſie, um nicht hinter den Katholikern zurückzubleiben, für ſich anſtrebten. So war denn beiden Theilen gleich weſentlich damit gedient, wenn ſie ſich zu Einer Geſellſchaft vereinigten; und es erſcheint ſchon a priori höchſt wahrſcheinlich, daß ſie dieß wirklich gethan haben werden. Aber die Geſchichte ſagt es uns ja auch ausdrücklich. Wir deuten hiermit auf die Angaben des Epiphanius[221]) über den Ur-

221) Adv. Haer., Haer. XXX, Ebion., § 2. 3, p. 126 sq. Vgl.

ſprung der Secte der Ebioniten hin. Ihren Anfang, das heißt jedoch wohl nur ihre förmliche Conſtituirung als geſchloſſene Secte, datirt er expreß von der Zeit nach der Zerſtörung Jeruſalems. [222]) Als damals, ſo erzählt er, alle Chriſten aus Jeruſalem und deſſen Nähe nach Peräa, beſonders nach Pella, ausgewandert ſeien, ſei ein gewiſſer Ebion, aus einem benachbarten Dorfe Kokabe, zu ihnen gekommen, und habe ſie zu Irrlehren verleitet. Doch ſei dieß nur erſt ein mäßiger Anfang des Uebels geweſen; die eigentliche Gottloſigkeit dieſer Ebioniten ſei erſt aufgekommen als ſich in der Zeit Trajans [223]) ein gewiſſer Elxai ihnen zugeſellt und die Lehren der Sampſäer, der Oſſäer und der Elkeſſäer zu ihnen gebracht habe. Erſt aus dieſem Gemiſch ſei die eigentliche ebionitiſche Häreſie hervorgegangen. Der letztere Theil dieſes Berichts lautet ſehr räthſelhaft, doch unterliegt es für uns keinem Zweifel, daß Credner's [224]) Scharfſinn ſeine Hieroglyphen glücklich entziffert hat. Dieſer Gelehrte ſieht in den Sampſäern, Oſſäern und Elkeſſäern die drei oberen der vier Claſſen des eſſäiſchen Ordens. [225]) Die Elkeſſäer hält er für die oberſte Claſſe, von deren Willen

---

Haer. XIX, Ossen., § 5, p. 43 sq. Haer. XX, Herodian., § 3, p. 46.

222) Auf dieſe Zeitbeſtimmung weiſt auch die Stelle der Clementinen hin, Hom. II. c. 17, p. 632: — — οὕτως δὴ, ὡς ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἴρηκεν, πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινὸς, καὶ εἶθ' οὕτως, μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου, εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα (mittelſt einer geheimen Verbindung wie die eſſäiſch-ebionitiſche, die damals entſtand,) διαπεμφθῆναι, εἰς ἐπανόρθωσιν τῶν ἐσομένων αἱρέσεων.

223) Epiphan., Haer. XIX, Ossen., § 1, p. 40.

224) Beiträge z. Einl. in d. bibl. Schrr. I. S. 366 ff.

225) Die vierte, unterſte, Claſſe bildeten die Proſelyten, die ein dreijähriges Novizìat zu beſtehen hatten.

natürlich die übrigen abhängig waren. Demgemäß iſt ihm die der Angabe des Epiphanius zum Grunde liegende Thatſache dieſe: „Zur Zeit des Kaiſers Trajan vereinigten ſich die Eſſäer, auf Antrag der oberſten Claſſe ihres Ordens, oder, wenn man auf Elxai als einzelnes Individuum ein Gewicht legen will, auf Antrag eines Mitglieds der oberſten Claſſe, mit den Ebioniten, d. h. ſie wurden Chriſten." (S. 368.) Eben dieſe Vereinigung der reinen Eſſäer mit den Ebioniten im engeren Sinne, d. h. mit den eſſäiſch-judaiſirenden häretiſchen Chriſten, aus welcher die Ebioniten im engſten Sinne des Worts (wie wir ſie am vollſtändigſten aus den Clementinen kennen lernen,) als eine compacte und wohl organiſirte Körperſchaft hervorgingen, würde dann auch die σύστασις τῆς ἀθέου πλάνης ſein, von der Hegeſippus [226]) ſchreibt, daß ſie unter Trajan ihren Anfang genommen habe. Der Ausdruck des Hegeſippus würde unter dieſer Vorausſetzung höchſt bezeichnend ſein. Und dieſe Geneſis der ebionitiſchen Verbindung angenommen erklärt ſich dann auch die Myſterienform, welche dieſe gehabt zu haben ſcheint, [227]) auf das befriedigendſte; denn die eſſäiſche Gemeinſchaft, auf deren Baſis ſie ſich conſtituirte, war ja ein geheimer Orden. Die beſondre Form der Geheimhaltung der ebionitiſchen Myſterien kann uns in jener Annahme nur beſtärken. Nach dem angeblichen Briefe des Petrus an den Jakobus (bei Cotelier, PP. App. Vol. I. p. 608 sq.) und

---

226) Bei Euſeb., K. G. III. 32, p. 128. S. die St. oben S. 336. Die Zeitbeſtimmung, unter Trajan, harmonirt genau mit dem Bericht des Epiphanius.

227) Dieß erkennt auch Credner an, Beitr. I. S. 372. Wenn man die Behauptungen Keſtner's in ſeiner „Agape" von dieſer häretiſchen Kirchenverbindung verſtände, ſo würde ihnen, das Allerallgemeinſte angehend, eine gewiſſe Wahrheit zukommen.

der vermeintlich durch ihn veranlaßten ſ. g. *διαμαρτυρία περὶ τῶν τοῦ βιβλίου λαμβανόντων* (ebendaſ. p. 609 sq.) nämlich ſollten namentlich die heiligen Schriften der Ebioniten auf das ſtrengſte vor allen, die der Verbindung nicht angehörten, geheimgehalten und auch von den Mitgliedern der Geſellſchaft nur ſolchen mitgetheilt werden, die bereits lange bewährt [228]) waren, ja ſelbſt dieſen nur unter Ablegung einer furchtbaren *διαμαρτυρία* von ihrer Seite, durch die ſie die ſorgfältigſte Geheimhaltung der ihnen anvertrauten Bücher gelobten. Dieß iſt nun ganz eſſäiſch; [229]) denn die Eſſäer mußten bei ihrer Reception einen Eid deſſelben Inhalts ſchwören, [230]) dem die eben genannte *διαμαρτυρία* auf frappante Weiſe, ſogar bis in das Detail, entſpricht. [231])

Wenn nun gleich die neue ebionitiſche Geſellſchaft auf eſſäiſchen Grundlagen ruhte, ſo war ſie nichts deſto weniger doch eine Nachahmung der katholiſchen Kirche. Sie wollte eine wirklich und eigentlich kirchliche ſein, und ſie wollte ſich zu einer ſolchen mittelſt der nämlichen Inſtitutionen erheben, auf welche die katholiſche Kirche ſich baſirte, wiewohl im Gegenſatz gegen dieſe.

Ihre Abſicht, eine wirkliche Kirche [232]) zuſtande zu bringen, der katholiſchen gegenüber, leuchtet, wie uns dünkt, deutlich aus dem Cyclus der dem Römiſchen Clemens un-

---

228) Vgl. auch den 85 (al. 76) Apoſtol. Kanon, p. 454.

292) Schon Cotelier hat das geſehen, l. c. Vol. I. p. 608.

230) S. Joſeph., De bello Iud. L. II. c. 8. § 7, p. 213 sq. Vol. V. ed. Lips.

231) S. Credner, a. a. O., I. S. 369.

232) Auch Credner (a. a. O., I. S. 387) bemerkt von den eigentlichen Ebioniten, daß ſie „zu einem eigenen, feſteren Körper in ſich abgeſchloſſen" geweſen.

tergeſchobenen Schriften hervor, 233) deren Beſtimmung doch, ihrer ganzen Anlage nach zu urtheilen, die war, einen heiligen Codex für dieſe ebionitiſche Verbindung abzugeben, wie die katholiſche Kirche an den echten apoſtoliſchen Schriften einen beſaß. In den beiden vorgeblichen Briefen des Petrus an den Jakobus und des Römiſchen Clemens an ebendenſelben, welche vor den Clementiniſchen Homilieen befindlich ſind, iſt dieß wenigſtens von dieſen und der Epitome deutlich ausgeſprochen. Noch evidenter würde die gedachte Abſicht ſich herausſtellen, wenn, wie wir nicht ohne Grund zu vermuthen glauben, 234) auch die ſ. g. Apoſtoliſchen Con-

---

233) Damit wollen wir übrigens dieſen pſeudoclementiniſchen Schriften in ihrer **jetzigen** Geſtalt nicht beſtimmt ein höheres Alter beilegen als das im Allgemeinen ihnen zugeſchriebene, obgleich wir die Annahme **Credner's** (a. a. O., I. S. 281 vgl. S. 415. 435. 436) gar nicht unwahrſcheinlich finden, daß die Homilieen ſchon im Anfange des zweiten Jahrhunderts entſtanden ſeien.

234) Der Raum geſtattet es hier nicht, auf eine eigentliche Begründung dieſer Vermuthung einzugehen; nur einige Hauptpunkte mögen zu ihrer Entſchuldigung in ganz allgemeinen Umriſſen angedeutet werden. Einen Zuſammenhang der **Apoſtoliſchen Conſtitutionen** (nämlich immer nur der ſechs erſteren Bücher, des älteſten und urſprünglich einzigen Beſtandtheils der im Lauf der Zeit ſo vielfach überarbeiteten und vermehrten Sammlung,) mit dem **Judenchriſtenthum** anzunehmen, darauf führt ſchon ihr erſter Satz, L. I. c. 1, p. 201: *Οἱ Ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι πᾶσι τοῖς ἐξ ἐθνῶν πιστεύσασιν εἰς τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν*, in welchem derjenige Theil der Chriſtenheit, (es ſind nicht die Apoſtel **allein**, die ſchreiben,) von dem die in dem Buch enthaltenen Belehrungen ausgehen, ſich als den **nicht** heidenchriſtlichen gibt, d. h. als den judenchriſtlichen. Ebenſo leitet darauf der Umſtand, daß L. I. c. 5, p. 206 die Chriſten als auf die heiligen und der Erbauung wirklich förderlichen Bücher nur auf die altteſtamentlichen Schriften verwieſen werden, und nächſt dieſen nur noch ganz im Allgemeinen und unbeſtimmt auf das *εὐαγγέλιον*, und zwar auf dieſes ausdrücklich als auf ein bloßes *συμπλήρωμα* jener. (Die Rückſicht darauf, die Apoſtel nicht aus der Rolle fallen zu laſſen, dürfte ſchwerlich das wirkliche Motiv des Verfaſſers bei dieſem Verfahren geweſen ſein. Vgl. L. II, c. 56, p. 265,

ſtitutionen, d. h. die allein urſprünglich zuſammengehörigen ſechs erſteren Bücher, in gewiſſem Sinne mit in das

---

freilich eine wohl überarbeitete Stelle.) Ferner ſcheint uns bemerkenswerth in der genannten Beziehung der Eifer, mit dem die Conſtitutionen (L. II. c. 36, p. 249. c. 59, p. 270. L. V. c. 20, p. 331. Vgl. L. V. c. 15, p. 322 sq. L. VII. c. 23, p. 372. L. VIII. c. 33, p. 419) die regelmäßige Sabbatsfeier einſchärfen. In keinem andern Document aus dem dritten Jahrhundert finden wir wie hier den Sabbat beſtimmt aus der Reihe der übrigen Wochentage als gottesdienſtlichen Tag herausgehoben und in dieſer Hinſicht dem Sonntage gleichgeſtellt. Ein andres Moment iſt die Uebergehung oder doch Zurückſtellung des Paulus, der nur in drei Stellen erwähnt wird: L. II. c. 56, p. 265 (Es ſollen beim Gottesdienſt vorgeleſen werden — — *καὶ ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ συνεργοῦ ἡμῶν, ἃς ἐπέστειλε ταῖς ἐκκλησίαις καθ' ὑφήγησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος. Καὶ μετὰ ταῦτα διάκονος ἢ πρεσβύτερος ἀναγινωσκέτω τὰ εὐαγγέλια, ἃ ἐγὼ Ματθαῖος καὶ Ἰωάννης παραδεδώκαμεν ὑμῖν, καὶ ἃ οἱ συνεργοὶ Παύλου παρειληφότες κατέλειψαν ὑμῖν Λουκᾶς καὶ Μάρκος.*) L. VI. c. 8, p. 340 (*Παύλῳ τῷ συναποστόλῳ ἡμῶν καὶ συνεργῷ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.*) und c. 14, p. 346 (*καὶ Παῦλος ὁ τῶν ἐθνῶν διδάσκαλος, τὸ σκεῦος τῆς ἐκλογῆς*); und zwar in ſolchen, die gar nicht das Anſehn haben, in ihrer urſprünglichen Geſtalt auf uns gekommen zu ſein. In dem Zuſammenhange der zweiten Stelle erfolgt die Einführung des Paulus ſehr unmotivirt, und ſie ſieht ganz wie ein Einſchiebſel eines ſpäteren Bearbeiters aus. Vgl. Krabbe, Ueber den Urſprung und den Zweck der Apoſtol. Conſtitutionen des Clemens Romanus. Hamb. 1829, S. 186 f. (Doch läßt ſich die ehrenvolle Nennung des Paulus unter unſrer Vorausſetzung auch noch anders erklären. S. weiter unten.) Nicht weniger bedeutſam iſt es, daß unſer Schriftwerk in ſeiner älteren Geſtalt (wie wir aus dem Epiphanius, Haer. LXX, Audianor., § 10. 11, p. 822 sqq. wiſſen,) in Anſehung der Oſterfeier vorſchreibt, daß ſeine Leſer (d. h. die Chriſten aus den Heiden), ſie ohne Scrupuloſität allemal gleichzeitig mit den Chriſten aus den Juden begehen ſollten, um der Einigkeit willen. (Die jetzigen Conſtitutionen enthalten eine völlig entgegengeſetzte Verordnung, L. V. c. 17, p. 325.) Dazu kommen denn noch viele Einzelnheiten, deren Aufzählung hier das Zeugniß Credner's (Einl. in d. N. T., I. S. 485) vertreten kann, daß ſich in unſern Conſtitutionen „noch viele petriniſche Ueberreſte" finden. Dieß Judenchriſtenthum der Conſtitutionen erſcheint nun aber näher als ein ebionitiſirendes, dem der Clementinen nahe verwandtes. Höchſt bedeutungsvoll iſt in dieſer Beziehung ſchon die eigenthümliche Characteriſtik der jüdiſchen Secten, L. VI. c. 6, p. 336 sq., welche die Eſſäer als die wah-

Corpus dieſer heiligen Schriften der Ebioniten gehörten: denn ſie ſind ja ein vollſtändiger Codex der kirchlichen

---

ren und eigentlichen Juden ſchildert. (Οἱ δὲ τούτων πάντων [der übrigen jüdiſchen Secten,] ἑαυτοὺς χωρίσαντες, καὶ τὰ πάτρια φυλάσσοντές εἰσιν Ἐσσαῖοι. Vgl. damit die ganz parallele Beſchreibung der Eſſäer aus der Feder Philo's bei Cotelier z. d. St. und oben S. 328 f. Anm. 23.) Ferner die Anſicht von dem moſaiſchen Geſetz, in welchem die Conſtitutionen zwei weſentlich differente Elemente unterſcheiden, das natürliche Geſetz, auf das die erſte Geſetzgebung auf dem Sinai, vor der Anbetung des goldnen Kalbes, ſich ausſchließlich beſchränkte, kurz den Dekalog, — und das erſt nach dem Abfall des Volks nachträglich hinzugekommene harte Cäremonialgeſetz, (die von dem Verf. ſ. g. δευτέρωσις oder τὰ ἐπείσακτα τοῦ νόμου) durch welches nun auch zuerſt Opfer geboten wurden, (S. L. I. c. 6, p. 207 sq. L. II. c. 5, p. 218, c. 35, p. 248. L. VI. c. 12, p. 311 sq., c. 19—23, p. 352—357) eine Anſicht, die freilich nicht ſtrenge die ebionitiſche iſt, namentlich nicht ſtrenge die der Clementinen, (über dieſe ſ. Neander, Gnoſt. Syſt., S. 380 ff.) aber doch eine auffallende Annäherung an dieſelbe. Deſto frappanter iſt die Aehnlichkeit der Kirchenverfaſſung und der Kirchendisciplin, welche die Apoſtoliſchen Conſtitutionen ſanctioniren wollen, mit der ebionitiſchen wie ſie in den Clementinen niedergelegt iſt. Insbeſondre läßt ſich die ſprechende Familienähnlichkeit zwiſchen den kirchendienſtlichen Vorſchriften der Conſtitutionen und denen des ſ. g. Briefs des Clemens an den Jakobus gar nicht überſehen. Zu der eigenthümlichen Weiſe, in der die Conſtitutionen die biſchöfliche Jurisdiction ordnen, (L. II. c. 45—53, p. 256—261) dürfte der Schlüſſel gleichfalls in den Clementinen zu finden ſein. Auch die ſo überraſchende gänzliche Unbekanntſchaft der Conſtitutionen mit der Metropolitanverfaſſung und dem Synodalweſen erklärt ſich gewiß am einfachſten unter der Vorausſetzung eines ſolchen nichtkatholiſchen Urſprungs des Buchs. Nehmen wir dazu, daß in neueſter Zeit zwei treffliche Forſcher, unabhängig von einander, der eine (von Drey, Neue Unterſuchungen über die Conſtitutionen und Kanones der Apoſtel. Tübing., 1832, S. 64 ff. 73 f.) in den Conſtitutionen, der andre (Baur, Chriſtl. Gnoſis, S. 301—326. 327. 377. 386. 472. 762) in den Clementinen eine beſtimmte Polemik gegen den Marcionitismus als die characteriſtiſch hervorſtechende dogmatiſche Richtung bemerkt haben wollen. Wir zweifeln zwar ſehr, ob ſie darin Recht haben; aber dafür ſpricht doch deſſenungeachtet dieſe Thatſache laut, daß die dogmatiſchen Tendenzen beider Werke unter einander auf characteriſtiſche Weiſe verwandt ſein müſſen. Und es fehlt ja auch in den Conſtitutionen gar nicht ein Mal an ziemlich unzweideutigen Beziehun-

Verfaſſung und des Kirchenregiments, wie er nur für eine Gemeinſchaft einen Sinn hat, die eine eigentliche

---

gen auf die Clementinen, d. h. auf ſolche hiſtoriſche Data, die grade nur in ihnen auf uns gekommen ſind, und die überhaupt nur in dem Kreiſe der ebionitiſirenden Chriſten traditionell waren. Es thut dabei nichts zur Sache, wenn dieſe Data rein auf einer Fiction beruhen ſollten; vielmehr wäre grade in dieſem Falle die Beziehung auf ſie deſto beweiſender. Die wichtige Rolle, welche auch in den Conſtitutionen (L. II. c, 11, p. 224. L. VI. c. 7—10, p. 337—342), ganz wie in den Clementinen, der Magier Simon ſpielt, als der Vater aller chriſtlichen Häreſieen, würde für ſich allein nicht können hierher gezogen werden; aber höchſt bedeutſam iſt es doch, wenn die Conſtitutionen (L. VI. c. 8, p. 339 sq.) ausdrücklich von einer zu Cäſarea Stratonis zwiſchen dem Petrus und dem Simon in Gegenwart des Zachäus, des Barnabas und der beiden Brüder des Römiſchen Clemens, des Niketas und des Aquilas, gehaltenen Disputation reden, ganz wie wir ſie in den Clementinen umſtändlichſt beſchrieben leſen, und ſonſt nirgends. In eben dieſer Stelle erſcheint überdieß auch Zachäus deutlich in der nämlichen Stellung, welche die Clementinen ihm anweiſen, als Biſchof von Cäſarea in Paläſtina. (Den Zachäus angehend wollen wir uns gar nicht ein Mal auf Conſtitt. L. VII. c. 6. p. 386 berufen, wo er ausdrücklich als Biſchof von Cäſarea aufgeführt wird; denn jene Stelle gehört nicht nur dem jüngeren ſiebenten Buch an, ſondern höchſt wahrſcheinlich auch dieſem nicht ein Mal urſprünglich. S. v. Drey, a. a. O., S. 190.) Dieſer verwandtſchaftliche Zuſammenhang zwiſchen den Clementinen und den Conſtitutionen war es wohl auch, was Blondel'n (Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes. Genev. 1628, p. 28) auf die, freilich unhaltbare, Vermuthung führte, daß die Conſtitutionen und die Recognitionen denſelben Verfaſſer hätten. Zudem iſt auch das eigenthümliche Verhältniß, in welches ſich die Apoſtoliſchen Conſtitutionen zu dem angeblichen Concipienten der Clementinen, dem Römiſchen Clemens ſtellen, gar ſehr mit in Anſchlag zu bringen. Dieſer wird nämlich allerdings ſchon in dem Werke ſelbſt (L. VI. c. 18. p. 352. vgl. L. VI. c. 8, p. 340, auch abgeſehen von dem 85 [al. 76] apoſtoliſchen Kanon, p. 453 sq.) zwar freilich nicht, was ja die dem Ganzen zum Grunde liegende Fiction von ſelbſt verbot, als der Verfaſſer, wohl aber als derjenige dargeſtellt, dem daſſelbe von den Apoſteln zur Verbreitung in der Kirche anvertraut worden ſei; und dieſe Thatſache möchte ſich ſchwerlich auf einem andern Wege genügend erklären laſſen als durch die obige Anſicht von dem Urſprunge unſrer Schrift. (Krabbe's, a. a. O., S. 53—114, Erklärungsverſuch genügt gewiß nicht.) Endlich wird für

Kirche ſein will. Wahrſcheinlich ſollten ſie ſpeciell die apoſtoliſche Briefſammlung vertreten (wie die Homilieen die Apo•

---

eben dieſe Anſicht auch daraus kein geringes Vorurtheil entſtehen, wenn wirklich Paläſtina das Vaterland der Conſtitutionen iſt, was uns noch immer als überwiegend wahrſcheinlich erſcheint, der abweichenden Vorſtellung v. Drey's (ſ. a. a. O., S. 159—163) ungeachtet. Wenn wir nun ſo die Apoſtoliſchen Conſtitutionen aus einer ebionitiſirenden Quelle ableiten, ſo meinen wir damit doch nicht, daß ſie in der Geſtalt, in der ſie gegenwärtig vorliegen, nämlich die ſechs erſteren Bücher, aus dieſer Quelle gefloſſen ſeien. Dem würde ſchon der unmittelbare Augenſchein widerſprechen. Im Gegentheil, wir halten dafür, daß ſie vielfache Alterationen erfahren haben, theils durch Hinweglaſſungen, theils durch Zuſätze, theils durch verändernde Umſchmelzungen, immer in dem Intereſſe, ſie dem katholiſchen Chriſtenthum zu conformiren. Dieß iſt keine bloße Vermuthung, ſondern nachweisbare Thatſache. Von einer verhältnißmäßig ſehr frühen Zeit verſichert uns der Verfaſſer der Synopsis S. Scripturae (p. 154, T. II. Opp. Athanasii, Paris. 1627: *Τῆς νέας πάλιν διαθήκης ἀντιλεγόμενα ταῦτα· Περίοδοι Πέτρου, περίοδοι Ἰωάννου, περίοδοι Θωμᾶ, εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶ, διδαχὴ Ἀποστόλων* [unſre Conſtitutionen, wie jetzt allgemein anerkannt iſt,] *Κλημέντια· ἐξ ὧν μετεφράσθησαν ἐκλεγέντα τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόπνευστα.*), daß mit den Conſtitutionen, wie mit andern Schriften von zweideutiger und zum Theil ihnen verwandter Herkunft, ſolche ſie katholiſirende Bearbeitungen vorgenommen worden ſeien, und von der Zeit nach dem Epiphanius und dem unbekannten Verf. des Opus imperfectum in Matthaeum läßt ſich das Gleiche noch urkundlich nachweiſen. (S. Krabbe, a. a. O., S. 62—70. 218—220. Vgl. v. Drey, a. a. O., S. 181—191 f.) Aber auch abgeſehen von dieſen ausdrücklichen Daten liegen ja in den Conſtitutionen ſelbſt einzelne Spuren einer ſolchen Ueberarbeitung zu Tage. Wenn wir z. E. noch jetzt L. VI. c. 6, p. 336 sq. leſen, die Eſſäer ſeien die echten orthodoxen Juden: ſo verdanken wir dieſe werthvolle Reliquie des urſprünglichen Textes nur der Unachtſamkeit des Bearbeiters, welcher bei ſeiner Entebionitiſirung des Buchs verſtändigerweiſe ſie nicht ſtehn laſſen durfte. Wenn er ſich hier durch Stehenlaſſen übereilt hat, ſo hat er ebendaſelbſt unmittelbar vorher durch einen verkehrten Zuſatz eine Faſelei begangen, durch einen Zuſatz, der ſich auch im Ausdruck als ein ſolcher verräth. Denn daß die Ebioniten unter die jüdiſchen Häreſieen gezählt, und noch dazu zugleich, im Widerſpruch hiermit, als über Chriſtum dogmatiſirend dargeſtellt werden, (*καὶ οἱ ἐφ᾽ ἡμῶν νῦν φανέντες Ἐβιωναῖοι, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι βουλόμενοι, ἐξ ἡδονῆς ἀνδρὸς καὶ συμπλοκῆς*

ſtelgeſchichte,); wenigſtens iſt ihre Form die eines großen gemeinſchaftlichen Sendſchreibens der Apoſtel an die Chri-

---

Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας αὐτὸν γεννῶντες.) dieß iſt doch ein gar zu albernes Verfahren, als daß es ſich dem eigentlichen Verfaſſer zutrauen ließe. Dagegen kann man ſich gar wohl vorſtellen, daß ein Bearbeiter, der eine ebionitiſirende Schrift gut katholiſch zu machen beabſichtigte, dem befremdlichen (wiewohl ſehr natürlichen) Umſtande, daß in ihr unter den Ketzern die Ebioniten gar nicht vorkamen, abhelfen wollte, dabei aber mit ſeinem nachhelfenden Einſchiebſel, für das ſich keine recht bequeme Stelle ergab, am ganz verkehrten Orte dazwiſchenfuhr. Nicht anders gibt ſich auch ſofort an der Spitze des Buchs, L. I. c. 1, p. 201 der Satz: *Θεοῦ φυτεία ἡ καθολικὴ ἐκκλησία καὶ ἀμπελὼν αὐτοῦ ἐκλεκτός·* als eine ſpätere Interpolation blos; denn er ſteht in gar keinem Zuſammenhange mit dem Folgenden, während dieſes das Ganze höchſt natürlich und ſchicklich eröffnen würde. Auch wo der Bearbeiter umſchmelzende Veränderungen vorgenommen hat, iſt der Guß nicht allemal flüſſig genug geworden, und es zeigt ſich hie und da wohl noch eine Nath, welche die nachbeſſernde fremde Hand zurückgelaſſen hat. So in der Stelle, die den Unterſchied zwiſchen den beiden disparaten Elementen des altteſtamentlichen Geſetzes zum erſten Mal entwickelt, L. I. c. 6, p. 207. Der dermalige Text hebt hier an: *Πάντων οὖν τῶν ἀλλοτρίων καὶ διαβολικῶν* (nämlich der *ἐθνικῶν βιβλίων*) *ἰσχυρῶς ἀπόσχου. Πλὴν καὶ τὸν νόμον ἀναγινώσκων τῶν ἐν αὐτῷ ἐπεισάκτων ἀ π ό σ χ ο υ· εἰ καὶ μὴ πάντων, ἀλλὰ τινων, τῶν τῆς δευτερώσεως.* Bei der nunmehr folgenden Anſicht von der *δευτέρωσις* iſt das *ἀπόσχου* unſtreitig zu ſtark. Ein Verbot, diejenigen Parthieen, die zur *δευτέρωσις* gehören, zu leſen, iſt bei ihr durchaus nicht motivirt, wohl aber bei der gradezu feindſeligen Vorſtellung von dem dem echten und eigentlichen Geſetz beigemiſchten fremdartigen Element, wie ſie in den Clementinen herrſcht. Aus dieſer letzteren heraus war daher wohl urſprünglich das Folgende geſchrieben, und erſt ſpäter mag es in die jetzige mildere Form umgebildet worden ſein. Uebrigens mögen viele dieſer Modificationen ſchon von den Ebioniten ſelbſt herrühren. Sogleich die zuletzt erwähnte; denn ein Katholiker, der ſich hier eine Correctur erlaubt hätte, würde nicht ſo auf halbem Wege zur eigentlich katholiſchen Vorſtellung ſtehen geblieben ſein. Ein Intereſſe zu ſolchen katholiſirenden Aenderungen konnten die Ebioniten nämlich gar wohl haben, in der Zeit, als ihre Geſellſchaft ſich in ſich ſelbſt nicht mehr halten konnte, und deshalb geneigt wurde, ſich an die katholiſche Kirche anzuſchließen. Ja ſogar ſchon in ihrer allererſten Anlage möchten wir die Apoſtoliſchen Conſtitutionen als ein Erzeugniß der in der ebionitiſchen Kirche rege werdenden Nei-

ſten aus den Heiden insgeſammt. Daß die ebionitiſche Gemeinſchaft in dieſem ihrem heiligen Codex überall auf die Auctorität des Petrus, und nächſt dieſer auf die des Jakobus, zurückgeht, erklärt ſich bei ihrem weſentlich judaiſirenden Character ganz von ſelbſt. Aber weil ſie ſich nicht auf die Judenchriſten beſchränken, ſondern, ihrer univerſaliſtiſchen Tendenz gemäß, auch die Geſammtheit der Heidenchriſten in ihren Schooß hineinziehen wollte, erſah ſie ſich als Organ des Petrus einen Mann aus, der, wenigſtens in der Tradition, wiewohl mit dem Petrus innigſt vertraut, doch ein geborner Heide war, und der auch geſchichtlich grade als Vermittler zwiſchen den Petrinern und den Paulinern eine wichtige Stellung eingenommen zu haben ſcheint, den Römer Clemens. Und was bedürfen wir weiter Zeugniß? Die Clementinen ſelbſt legen ja der ebionitiſchen Gemeinſchaft ausdrücklich das Prädicat *ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* bei. [235]

Die Inſtitution nun, mittelſt welcher dieſe Ebioniten ſich als Kirche conſtituirten, war wieder weſentlich der Episkopat. Ihre heiligen Schriften laſſen darüber keinen Zwei-

---

gung zu einer Annäherung an ihre katholiſche Schweſtergemeinſchaft halten, und eben dieſerhalb auch nicht für ein Product der allerfrüheſten Epoche jener Kirche. Der Eingang des Buchs, (L. I. c. 1, p. 201: *Οἱ Ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι πᾶσι τοῖς ἐξ ἐθνῶν πιστεύσασιν εἰς τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, χάρις ὑμῖν κ. τ. λ.*) den für urſprünglich zu halten wir nicht umhin können, beſtärkt uns nur in dieſer Meinung. Es kann deshalb auch die ehrenvolle Erwähnung des Paulus gar füglich ſchon der älteſten Form der Conſtitutionen angehören. Denn wie die Dinge damals ſtanden war die Anerkennung der apoſtoliſchen Auctorität des Paulus die unumgängliche Präliminarbedingung jeder Anknüpfung eines Verhältniſſes mit den Katholikern. Doch mit dieſem allem ſoll nicht mehr als eine vorläufige Vermuthung ausgeſprochen ſein, die durchaus noch einer ſtrengen Prüfung bedarf.

235) Epitome, c. 146, p. 798. S. die Stelle oben S. 491. Anm. 181.

fel übrig. Von den Clementinen haben wir ſchon oben (§ 47 S. 489 ff.) nachgewieſen, wie ſie dem Episkopat genau dieſelbe Bedeutung und Stellung geben, die ihm in der katholiſchen Kirche eignet. Von den Apoſtoliſchen Conſtitutionen das gleiche noch erſt beſonders aufzeigen zu wollen, wäre eine überflüſſige Mühe. Dieſen Episkopat ſahen die Ebioniten nun zwar von der katholiſchen Kirche ab; indeß mögen ſie doch in ihm zugleich eine der Grundlage ihrer Geſellſchaftseinrichtungen, der eſſäiſchen Verfaſſung, nahe verwandte Inſtitution erkannt haben. Grade das ihm eigenthümliche ſtreng autokratiſche Element nämlich war, wie überhaupt nothwendigerweiſe das jeder geheimen Verbindung, auch das Princip des eſſäiſchen Ordensregiments. Und zwar genau mit derſelben ſpecifiſchen Beſtimmtheit, daß die unbedingte autokratiſche Macht als eine weſentlich göttliche angeſehen werden, eben deshalb aber auch in ihren Aeußerungen ſich als eine heilige, liebevolle, ſanftmüthige und demüthig dienende erweiſen müſſe. Nach Joſephus (in der oben Anm. 230 angezogenen Stelle) mußten die Novizen der Eſſäer bei ihrer feierlichen Aufnahme in den Orden unter anderem auch eidlich geloben, *τὸ πιστὸν ἀεὶ παρέξειν πᾶσι, μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν, οὐ γὰρ δίχα Θεοῦ περιγίνεσθαί τινι τὸ ἄρχειν.*[236] *Καὶ ἂν αὐτὸς ἄρχῃ, μηδὲ πώποτε ἐξυβρίζειν εἰς τὴν ἐξουσίαν, μηδὲ ἐσθῆτι ἤ τινι πλείονι κόσμῳ τοὺς ὑποτεταγμένους ὑπερλαμπρύνεσθαι.* Eben die ſtarke Betonung der der hierin ſich darlegenden politiſchen Grundanſchauung entſprechenden Momente iſt es ja, was an der Vorſtellung der Clementinen von dem Episkopat als das Characteriſtiſche heraustritt.

236) Es ſcheint uns nämlich das allein natürliche zu ſein, hier an ein *ἄρχειν* in dem Orden ſelbſt zu denken, nicht mit Gfrörer (a. a. O., II. S. 333) an ein *ἄρχειν* in Staatsämtern.

In der Entwickelung der auf den Episkopat gegründeten kirchlichen Einheit eilte dieſe häretiſche Kirche ſogar um einen bedeutenden Schritt der katholiſchen voraus; freilich nur in der Theorie, nicht zugleich in der Wirklichkeit. Sie faßte nämlich die kirchliche Einheit, d. i. näher die Einheit des Episkopats, ſchon beſtimmt als ſich concret darſtellend und realiſirend in einer einzelnen Perſon. Sie ſtellte, wie wir bereits (§ 47, S. 491) aus den Clementinen wiſſen, an die Spitze der Geſammtheit der Biſchöfe einen Oberbiſchof, den Jakobus von Jeruſalem. Wundern wir uns nicht über dieſen Vorſprung wenigſtens doch der Vorſtellung auf der Seite der häretiſchen Kirche. Bei der Kleinheit ihres Umfangs lag für ſie der Gedanke an ein Culminiren der Einheit in einem perſönlichen Einheitspunkte in dem Kreiſe des unmittelbar erreichbaren, während die große katholiſche Kirche ſich mühſam auf dem weiten Wege der Anlegung einer Mehrheit von Mittelſtufen nach und nach zu jenem Gipfelpunkte einer unmittelbaren Darſtellung und Realiſirung der allgemeinen Einheit in einem Individuum emporarbeiten mußte.

Deſto kürzer war dafür die Dauer der häretiſchen Kirche. Während ihr gegenüber die katholiſche Kirche in raſcher Entwickelung zu jugendlich kräftigem Wuchs erſtarkte und eine immer prächtigere Fülle und Blüthe des Lebens entfaltete, kam ſie, genau zu reden, überhaupt gar nicht wahrhaft zuſtande. Aber auch das Analogon von Kirche, das ſtatt ihrer in's Daſein trat, hatte nur ein ganz ephemeres Beſtehen. Das Princip der ebionitiſchen Frömmigkeit war nicht das rein und ſomit zugleich vollkräftig chriſtliche, welches allein eine wirkliche Kirche zu ſchaffen und zu erhalten vermag. (Vgl. oben S. 70 ff.) Zudem hatte die ebionitiſche Kirchenverbindung kein durchgreifendes poſitives Prin-

cip innerer Einheit. Aus ſehr disparaten Elementen zuſammengeweht war ſie nur durch das negative Princip der ihnen allen gemeinſamen Oppoſition gegen das katholiſche Chriſtenthum und die katholiſche Kirche, alſo nur äußerlich, geeinigt. Der Baſis einer inneren Einheit entbehrend konnte auch dieſe äußere Vereinigung nicht auf die Länge beſtehen. Die unter ſich zwieſpältigen Elemente und Tendenzen, da das chriſtliche Princip ihrer nicht mächtig geworden war, und ſie nicht, eben durch die unbedingte Unterwerfung unter ſeine Macht, zu wirklicher Einheit zu verſöhnen vermocht hatte, überwarfen ſich bald offen mit einander, und bildeten ſich jede für ſich häretiſch aus. Der in ſich ſelbſt ſo vielfach geſpaltene eigentliche Gnoſtizismus gebar ſich nach und nach in feſt ausgeprägten Formen aus dem Schooß der neuen Kirche aus; und eben in ihm ging ſie in einem bedeutenden Theil ihrer Angehörigen über ihren eignen urſprünglichen Grundcharacter, den Judaismus, von ſich ſelbſt abfallend, hinaus. Der andre Theil gewann es nicht über ſich, dieſen Grundcharacter zu verläugnen, und war hiermit von jenem geſchieden. Eben damit aber war er der katholiſchen Kirche um einen großen Schritt näher gerückt; denn er theilte jetzt mit ihr den Kampf gegen einen gemeinſamen Feind, den Gnoſtizismus. Daher erwachte in ihm die Tendenz zu einer Annäherung an die katholiſche Kirche und zu einer die beiderſeitigen Differenzen auf möglichſt milde Weiſe ausgleichenden Verſchmelzung mit ihr. Hatten ja doch vonvornherein die häretiſchen Chriſten ihrerſeits eine Abſonderung von der großen rechtgläubigen Maſſe gar nicht gewollt, ſondern ſie waren nur von Seiten dieſer, welche ſie von ſich zurückſtieß, widerwillig genug, zu ihrer Separation gezwungen worden. Um wie viel weniger erſt hätten ſie jetzt eine Verſöhnung mit den Katholikern ſcheuen mögen, da ſie klar ein=

ſehen mußten, daß die Macht der katholiſchen Gemeinſchaft ſicher begründet war, und eine Oppoſition gegen ſie nur den Erfolg haben konnte, daß ihre eigne Exiſtenz ſich vollends an ihr bräche? War aber ſchon durch die Loslöſung des eigentlichen Gnoſtizismus die Einheit der häretiſchen Kirchenverbindung überaus aufgelockert worden, ſo verlor nun auch in dem noch verbunden gebliebenen Theile derſelben mit jener die Einigung mit den Katholikern anſtrebenden Tendenz der auf ſeine eigne Einheit gerichtete Trieb alle Kräftigkeit. So mußte denn, dieß war unvermeidlich geworden, die häretiſche Kirche wieder zerfallen. Die eine Hauptmaſſe ihrer Mitglieder ſchlug in der bunten Mannichfaltigkeit der gnoſtiſchen Secten ihre vielverzweigten Wurzeln, die andre ſtrömte in das weite Bette des Katholizismus ein. Ihre letzten Reſte mögen ſchwerlich das Ende des zweiten Jahrhunderts überdauert haben. Darum kann es auch nicht befremden, daß ſie von ihrem Daſein nur ſo wenige und ſo ausgebleichte geſchichtliche Spuren zurückgelaſſen hat. Nichtsdeſtoweniger iſt ſie doch für die Entwickelung der katholiſchen Kirche und des Chriſtenthums ſelbſt ein hiſtoriſcher Factor von weitgreifender Wirkſamkeit geworden, inſofern ſie, was wir wenigſtens für mehr als blos wahrſcheinlich halten, der Feuerheerd war, auf dem ſich diejenigen Stoffe abſetzten, aus denen ſich die erſten reformatoriſchen Reactionen in der Chriſtenheit entzündeten, Bewegungen, welche ſich dann in einer ſtätigen geſchichtlichen Entwickelungsreihe bis zu der eigentlich ſo genannten Reformation hin verlaufen.

Drittes Buch.

Die Entwickelung

des

Begriffs der chriſtlichen Kirche

in ihrem erſten Stadium.

§ 51.

Wir haben eine chriſtliche Kirche **entſtehen** geſehn, beides den Begriff einer ſolchen und die äußere Verwirklichung deſſelben. Aber in beiden Beziehungen befand ſich die eben entſtandene Kirche auf dem Standpunkt der erſten Kindheit, und bedurfte durchaus einer **weiteren Entwickelung**. Dieſe Entwickelung nun fand allerdings im Ganzen genommen nach beiden Seiten der Kirche, der ihres **Begriffs** und der ihrer **Verfaſſung**, hin gleichmäßig und gleichzeitig ſtatt, ſo daß beide Entwickelungsreihen parallel neben einander herlaufen; allein nichtsdeſtoweniger muß die Geſchichte ſie von einander abgeſondert darſtellen, wenn ſich nicht vor ihrem Auge alles verwirren ſoll. Und dabei hat ſie denn verſtändigerweiſe mit der Geſchichte des **Begriffs** der Kirche anzufangen; denn der Natur der Sache nach muß die Bewegung als auf der Seite des Begriffs anhebend gedacht werden, wenn gleich in vielen Fällen dieſer ihr Urſprung auf dem theoretiſchen Gebiet ſich nicht empiriſch nachweiſen läßt, und zwiſchen den Beginn der Bewegung auf der Seite des Gedankens und ihren Uebergang auf die Seite des äußeren Organiſationsprozeſſes eine ſo unbedeutende Zeitintervalle fällt, daß ſie ſich jeder Beobachtung entzieht.

§ 52.

Als die Kirche zuſtande kam, war bereits ein Begriff derſelben gegeben: der pauliniſche. [1]) Dieſer war die Wurzel, von der die folgende Entwickelung ausging. [2]) Nur auf der Baſis des pauliniſchen Vorſtellungskreiſes, d. h. des Univerſalismus, konnte ſich ja eine katholiſche, alſo antiparticulariſtiſche Gemeinſchaft, mithin überhaupt eine wirkliche Kirche erbauen. Wiewohl daher die katholiſche Kirche allerdings aus der Verſchmelzung der Petriner (Judenchriſten) und der Pauliner hervorging, [3]) ſo iſt doch ſchon ihr Zuſtandekommen an und für ſich ein Beweis dafür, daß bei jener Coagulation die (univerſaliſtiſchen) pauliniſchen Elemente das entſchiedene Uebergewicht behaupteten.

---

1) Siehe denſelben oben S. 286—297.

2) Es iſt unter den proteſtantiſchen Kirchenhiſtorikern hergebracht, bei der Entwickelung der Bildungsgeſchichte des Dogmas von der Kirche von der Vorſtellung von der „unſichtbaren Kirche," als der urſprünglichen und rein chriſtlichen, von der alle ſpäteren nur Depravationen ſeien, auszugehn. Dieß Verfahren iſt durchaus unthunlich, auch abgeſehen von der Schiefheit jener Vorſtellung an und für ſich (ſ. oben S. 99—120); denn dieſelbe liegt auf jeden Fall gänzlich außerhalb des Gedankenkreiſes der älteſten Kirche. Es iſt auch gar nicht abzuſehen, wie man unter den damaligen geſchichtlichen Verhältniſſen auf eine ſolche Vorſtellung hätte geführt werden ſollen. Aus dem tiefgefühlten Bedürfniß heraus, die innere Gemeinſchaft der an Chriſtum Gläubigen auch äußerlich zu verwirklichen, hatte ſich mit Mühe endlich eine äußere Kirche erbaut: und nun hätte man ſofort auf dieſe äußere Kirche verächtlich herabſehen, ſie als etwas unweſentliches, für die innere chriſtliche Gemeinſchaft entbehrliches und gleichgültiges betrachten ſollen! Wahrlich, eine chriſtliche Gemeinſchaft, die eine blos innerliche ſein wollte, würde zu jeder Zeit eine krankhafte, ſich ſelbſt ſchlechterdings mißverſtehende ſein; aber nie hätte ihre Widerſinnigkeit ſo unmittelbar ins Auge fallen und ſo lebendig gefühlt werden müſſen wie damals. Vgl. die treffenden Bemerkungen Möhler's, Die Einh. in d. Kirche, S. 114. 193—199.

3) Vgl. Credner, Einl. in das N. T., I. S. 651. 657.

Der Kern des pauliniſchen Begriffs der Kirche war der Gedanke einer beſtimmten Gemeinſchaft, in welcher der Erlöſer und die Erlöſung (das Chriſtenthum) auf weſentliche Weiſe eine geſchichtliche Potenz geworden und in einen geſchichtlichen Cauſalnexus mit der Entwickelung der Menſchheit gekommen, in der Weiſe, daß ſie der Leib des Erlöſers ſei, ein von ſeinem Geiſt beſeelter und dadurch in ſich ſelbſt lebendig verbundener Complex von Individuen, durch welchen, als durch ſein Organ, er in der Welt ſeine Wirkſamkeit habe.

In dieſer Grundvorſtellung ſind nun ſchon beſtimmt zwei weſentliche Eigenſchaften der Kirche mitgeſetzt: die Heiligkeit und die Apoſtolizität.

Auf der einen Seite nämlich wird in ihr die Kirche gedacht als beſeelt durch den Erlöſer, näher durch den heiligen Geiſt. Dieſes ſie Beſeelen des Erlöſers kann aber ſeiner Natur nach nicht anders vorgeſtellt werden, denn als ein ſie heiligendes, wie auch ſchon Paulus es faßt, Epheſ. 5, 26. Das Beſeeltſein von dem Erlöſer tritt alſo an der Kirche als Heiligkeit derſelben in die Erſcheinung. Nur iſt dieſe Heiligkeit jenem ihrem Grundbegriff zufolge nicht etwa als eine thatſächlich vollendete zu denken, ſondern lediglich als ein Begriffenſein der Kirche in einem ſtetig fortſchreitenden Heiligungsproceß, ſo daß ihr eigner immanenter Lebensproceß weſentlich ein ſolcher continuirlicher Ausſcheidungsproceß alles Unreinen und Vollendungsprozeß alles wirklich Göttlichen in ihr iſt. Es genügt, daß die in ihr wirkſame ſpecifiſche Kraft der heilige Geiſt, und ſie für den heiligen Geiſt das ſpecifiſche Organ ſeiner Wirkſamkeit iſt. Darin weſentlich ſteht die Heiligkeit der Kirche. Grade ſo hatte auch Paulus ſelbſt ſie verſtanden.

Auf der andern Seite liegt in jener Grundvorſtellung, daß es zum Weſen der Kirche gehört, daß ſie ſich in einem ununterbrochenen und durch kein Dazwiſchentreten fremdartiger Einflüſſe alterirten geſchichtlichen Zuſammenhange mit dem Princip der Erlöſung in dem Punkt ſeines Eintritts in die Menſchheit befinde, näher daß ſie ihren Urſprung mittelſt einer nachweisbar ſtetigen Succeſſion auf die urſprüngliche apoſtoliſche Stiftung (vgl. Epheſ. 2, 20) geſchichtlich zurückzuführen vermöge. Die hiermit angegebene Beſchaffenheit der Kirche iſt die Apoſtolizität. 4)

Dieſe beiden Eigenſchaften eignen der Kirche weſentlich, ſofern ſie in concreto als chriſtliche gedacht wird. 5) Und als ſolche dachte ſie natürlich vonvornherein ſich ſelbſt. Allein ſie, die ſich ſo ihrer ſelbſt als chriſtlicher Gemeinſchaft bewußt war, dachte ſich nun eben ſo ausdrücklich auch als Kirche, ihren concreten Inhalt, d. i. ihr chriſtliches Gemeinſchaftsleben, als unter der kirchlichen Form daſeiend. Sie konnte auch unter den damaligen geſchichtlichen Verhältniſſen gar nicht anders; 6) und der Apoſtel Paulus

---

4) Dieß iſt auch ein Grundgedanke Möhler's. S. z. B. Symbolik, S. 356 f. d. 4. A.

5) Dieß darf nicht etwa ſo verſtanden werden, als hätte man die chriſtliche Kirche nur als eine beſondre unter mehreren denkbaren Kirchen ſich vorgeſtellt, alſo einen mehrfachen wirklichen Gegenſatz von Reich Gottes und Welt als denkbar angenommen. Davon war man weit entfernt. Man vermochte die Kirche überhaupt gar nicht anders zu denken als unter der concreten Form der chriſtlichen Kirche. Dieſe ſah man deshalb nicht als eine Kirche, ſondern als die Kirche ſchlechthin an. Und dieß völlig mit Recht.

6) S. oben S. 291 ff. Wie fern den erſten Chriſten der Gedanke lag, daß die chriſtliche Gemeinſchaft ſich auch unter einer andern Form realiſiren könne als unter der der Kirche, namentlich unter der politiſchen, das liegt recht anſchaulich in folgender Stelle des Origenes zu Tage, c. Cels. L. VIII. c. 75, p. 789: *Προτρέπει δ' ἡμᾶς Κέλσος καὶ ἐπὶ τὸ ἄρχειν τῆς πατρίδος, ἐὰν δέῃ καὶ τοῦτο ποιεῖν ἕνεκεν*

ſelbſt war ihr hierin ſchon vorangegangen. (S. oben S. 291 ff.) Hiermit mußte ſie ſich nun auch noch diejenigen Eigen-

---

σωτηρίας νόμων καὶ εὐσεβείας. Ἡμεῖς δὲ ἐν ἑκάστῃ πόλει ἄλλο σύστημα πατρίδος, κτισθὲν λόγῳ Θεοῦ, ἐπιστάμενοι, τοὺς δυνατοὺς λόγῳ καὶ βίῳ ὑγιεῖ χρωμένους ἐπὶ τὸ ἄρχειν ἐκκλησιῶν παρακαλοῦμεν. Und bald darauf: τῆς κατὰ Θεὸν πατρίδος, λέγω δὲ τῆς ἐκκλησίας, λεγόμενοι προστάται κ. τ. λ. vgl. auch L. III. c. 30, p. 466 sq. Dem Tertullian erſchien es als ein ſich in ſich ſelbſt widerſprechender Gedanke, daß ein Chriſt Kaiſer ſein könne. Apologet. c. 21., p. 20 sq. ſchreibt er: Sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent saeculo necessarii, aut si et Christiani potuissent esse Caesares. (Die Donatiſten hielten auch nach Conſtantins Zeit dieſe Anſicht feſt. Quid Christianis cum Regibus? aut quid Episcopis cum Palatio? war nach Optatus von Mileve, De Schism. Donatistar., L. I. c. 22, p. 22, einer der Vorwürfe, die ſie den Katholikern machten.) Dem Bewußtſein der damaligen Chriſten verſchwinden alle natürlichen, allgemein menſchlichen Relationen vor der Gewalt der Einen eigenthümlich chriſtlichen, und eine poſitive Anerkennung der Berechtigung jener erſcheint ihm gradezu als Abfall vom Chriſtenthum. Ueberaus ſcharf ſpricht ſich dieß in dem Verhalten des Diakonus Sanctus zu Vienne aus, der in der Verfolgung vom J. 177 als Märtyrer ſtarb. In dem Schreiben der Gemeinden von Vienne und Lyon bei dem Euſebius, K. G. V. 1 leſen wir p. 202 von ihm Folgendes: Ὁ δὲ Σάγκτος καὶ αὐτὸς ὑπερβεβλημένως καὶ ὑπὲρ πάντα ἄνθρωπον πάσας τὰς ἐξ ἀνθρώπων αἰκίας γενναίως ὑπομένων, τῶν ἀνόμων ἐλπιζόντων διὰ τὴν ἐπιμονὴν καὶ τὸ μέγεθος τῶν βασάνων ἀκούσεσθαί τι παρ' αὐτοῦ τῶν μὴ δεόντων, τοσαύτῃ ὑποστάσει ἀντιπαρετάξατο αὐτοῖς, ὥστε μηδὲ τὸ ἴδιον κατειπεῖν ὄνομα, μήτε ἔθνους, μήτε πόλεως, ὅθεν ἦν, μήτε εἰ δοῦλος ἢ ἐλεύθερος εἴη· ἀλλὰ πρὸς πάντα τὰ ἐπερωτώμενα ἀπεκρίνατο τῇ Ῥωμαϊκῇ φωνῇ, Χριστιανός εἰμι. τοῦτο καὶ ἀντὶ ὀνόματος, καὶ ἀντὶ πόλεως, καὶ ἀντὶ γένους, καὶ ἀντὶ παντὸς ἐπαλλήλως ὡμολόγει· ἄλλην δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν αὐτοῦ τὰ ἔθνη. Späterhin wird Sanctus mit neuen Martern verſucht; aber auch jetzt heißt es wieder, p. 206: καὶ οὐδ' ὡς παρὰ Σάγκτου ἕτερόν τι ἤκουσαν παρ' ἣν ἀπαρχῆς εἴθιστο λέγειν τῆς ὁμολογίας φωνήν. Zahlreiche Beiſpiele eines ganz entſprechenden Verfahrens andrer Märtyrer führt Lowth zu der angef. St. des Euſeb. an, bei Reading p. 202. Wir fügen zu denſelben nur noch ein beſonders ſprechendes hinzu, das des im J. 295 getödteten numidiſchen Märtyrerjünglings Maximilian, deſſen Acta bei Ruinart (Acta primor. Martyrum sincera et selecta. Ed. 2.

ſchaften als ihr weſentliche beilegen, welche dem abſtracten Begriff der Kirche als ſolchem unablöslich inhäriren. Wir haben ſie bereits kennen gelernt. 7) Es ſind die Allgemeinheit, die Einheit und die Complexität. Die zuletzt genannte aber iſt nur ein näheres Moment der Einheit; ſie braucht deshalb nicht als beſondre Eigenſchaft der Kirche aufgeführt zu werden. Dagegen ergibt die genauere Analyſe der Allgemeinheit noch eine weitere Eigenſchaft der Kirche: die Einzigkeit oder die Ausſchließlichkeit. 8) Sie iſt nur der negative Ausdruck für dieſelbige Sache, die poſitiv gewendet Allgemeinheit heißt; denn neben einer kirchlichen Gemeinſchaft, welche Alle umfaßt, die an einem eigenthümlich beſtimmten religiöſen Leben Antheil haben, iſt auf dieſem beſtimmten Gebiete des frommen Lebens keine andre mehr denkbar, und eben ſo wenig außer ihr die anderweite Exiſtenz dieſes eigenthümlichen religiöſen Lebens.

Amstelod. 1713 fol.), p. 299—302 zu leſen ſind. Dieſer Maximilian ſoll in den Kriegsdienſt eintreten; er weigert ſich aber deſſen ſtandhaft. Als der Proconſul ihn fragt: Quis vocaris? antwortet er: Quid autem vis scire nomen meum? Mihi non licet militare, quia Christianus sum. Dabei bleibt er aller Drohungen des Proconſuls ungeachtet. Non milito, — ſagt er — caput mihi praecide, non milito saeculo; sed milito Deo meo. — — Non accipio signaculum; jam habeo signum Christi Dei mei. — — Non accipio signaculum saeculi; et si signaveris, rumpo illud, quia nihil valet. Ego Christianus sum, non licet mihi plumbum collo portare post signum salutare Domini mei Iesu Christi, Filii Dei vivi, quem tu ignoras, qui passus est pro salute nostra, quem Deus tradidit pro peccatis nostris. Huic omnes Christiani servimus, hunc sequimur vitae principem, salutis auctorem. — — Militia mea ad Dominum meum est; non possum saeculo militare. Iam dixi, Christianus sum. (p. 300 sq.)

7) S. oben § 4, S. 18—24. vgl. mit § 1, S. 1—6.

8) Das, was die Kirchenväter, namentlich Cyprian, die Unitas Ecclesiae nennen, womit ſie gewöhnlich nicht die von uns als Einheit bezeichnete Eigenſchaft meinen.

Dieſe Ausſchließlichkeit der Kirche als die der chriſtlichen Kirche gedacht iſt dann näher die Ausſchließlichkeit der Kirche als der Bedingung der Gemeinſchaft mit Chriſto und der Theilnehmung an dem von ihm, und allein von ihm, ausgehenden Leben der Erlöſung, kurz die Eigenſchaft der Kirche, die alleinſeeligmachende zu ſein.

Dieſe drei zuletzt beſprochenen Eigenſchaften, die Allgemeinheit, die Ausſchließlichkeit und die Einheit, werden in dem Begriff der Katholizität zuſammengefaßt; daher hat die Kirche mit Recht vonvornherein dieſe letztere in dem Sinne von ſich prädicirt, ſich damit als die wahre Kirche zu characteriſiren. Die in dem Begriff der Katholizität eingeſchloſſenen drei Beſtimmtheiten ſind nämlich eben die dem abſtracten Begriff der Kirche als ſolchem weſentlichen. Grade ſofern eine religiöſe Gemeinſchaft eine katholiſche iſt, iſt ſie wirklich eine Kirche.

Und zur Bezeichnung dieſes Begriffs war in der That der Terminus *καθολικὸς* auf eigenthümliche Weiſe geeignet; denn dem genaueren Sprachgebrauch gemäß 9) drückt *ὅλος*,

---

9) S. Ariſtoteles, Metaphysicor. L. V. c. 26, p. 342 sq. T. IV. ed. Opp. Paris 1654 fol.: *Ὅλον λέγεται, οὗ μηθὲν ἄπεστι μέρος ἐξ ὧν λέγεται τὸ ὅλον φύσει· καὶ τὸ περιέχον ἓν καὶ τὰ περιεχόμενα, ὥστε ἕν τι εἶναι ἐκεῖνα. Τοῦτο δὲ διχῶς· ἢ γὰρ ὡς ἕκαστον ἕν, ἢ ὡς ἐκ τούτων τὸ ἕν. Τὸ μὲν γὰρ καθόλου καὶ τὸ ὅλως λεγόμενον, ὡς ὅλον τι ὄν, οὕτως ἐστὶ καθόλου ὡς πολλὰ περιέχον τὸ κατηγορεῖσθαι καθ' ἑκάστου, καὶ ἓν ἅπαντα εἶναι ὡς ἕκαστον· οἷον ἄνθρωπον, ἵππον, θεὸν, ὅτι ἅπαντα ζῶα. Τὸ δὲ συνεχὲς καὶ πεπερασμένον, ὅταν ἕν τι ἐκ πλειόνων ἢ ἐνυπαρχόντων, μάλιστα μὲν δυνάμει· εἰ δὲ μὴ, ἐνεργείᾳ. Τούτων δὲ αὐτῶν μᾶλλον τὰ φύσει ἢ τέχνῃ τοιαῦτα, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνὸς ἐλέγομεν, ὡς οὔσης τῆς ὁλότητος ἑνότητός τινος. Ἔτι τοῦ ποσοῦ ἔχοντος ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ ἔσχατον, ὅσων μὲν μὴ ποιεῖ ἡ θέσις διαφορὰν, πᾶν λέγεται, ὅσων δὲ ποιεῖ, ὅλον· ὅσα δὲ ἄμφω ἐνδέχεται, καὶ ὅλα καὶ πᾶν. ἔστι δὲ ταῦτα ὅσων ἡ μὲν φύσις ἡ αὐτὴ μένει τῇ μεταθέσει, ἡ δὲ μορφὴ οὔ· οἷον κηρὸς καὶ ἱμάτιον· καὶ*

wovon er abgeleitet iſt, beſtimmt die Ganzheit aus, im Unterſchiede von der bloßen Allheit, d. h. das vollſtändige zur Einheit eines Ganzen zuſammengefaßtſein einer Mehrheit ſolcher Elemente, die unter einander in dem Verhältniß ſpecifiſcher Zuſammengehörigkeit ſtehen. Eben beſtimmt in dieſem Sinne wird das Prädicat καθολικὸς in der Stelle gebraucht, in der wir es zuerſt der Kirche beigelegt finden, Ignat., ad Smyrn. c. 8, p. 36: Ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Denn der Gedanke dieſer bereits oben (S. 472 ff.) näher erörterten Stelle iſt nicht blos der: „wo Chriſtus iſt, da iſt auch nothwendig mitgeſetzt irgend eine äußere Gemeinſchaft ſeiner Gläubigen," ſondern er iſt genauer der: „wo Chriſtus iſt, da iſt auch nothwendig mitgeſetzt die zu einem einheitlichen äußeren Organismus zuſammengewachſene vollſtändige Geſammtheit ſeiner Gläubigen."

So alt alſo iſt die Vorſtellung von der Katholizität der Kirche. Auch iſt ſie nicht etwa ein bloßes Privateigenthum des Ignatius; denn nicht lange nach ſeiner Zeit (im J. 167) begegnet ſie uns auch in einem von einer ganzen Gemeinde ausgehenden Dokument, in dem Schreiben der Gemeinde zu Smyrna an die zu Philomelium über den Märtyrertod des Polykarpus, bei Euſeb., K. G. IV 15, p. 162 sqq. So-

---

γὰρ ὅλον καὶ πᾶν λέγεται· ἔχει γὰρ ἄμφω. ὕδωρ δὲ καὶ ὅσα ὑγρὰ καὶ ἀριθμὸς πᾶν μὲν λέγεται, ὅλος δ' ἀριθμὸς καὶ ὅλον ὕδωρ οὐ λέγεται, ἂν μὴ μεταφορᾷ. Πάντα δὲ λέγεται ἐφ' οἷς τὸ πᾶν ὡς ἐφ' ἑνί. Ἐπὶ τούτοις πάντα ὡς ἐπὶ διῃρημένοις, πᾶς οὗτος ὁ ἀριθμὸς, πᾶσαι αὗται αἱ μονάδες. Ungenau iſt die Definition des Scholiaſten zu Epiktets Enchirid. c. 3: Τὸ ὅλος διάφοραν ἔχει ἀπὸ τοῦ ἅπας τῷ εἶναι ἁπλοῦ πράγματος, οἷον ὅλον τὸ πῦρ, ὅλον ὕδωρ. Τὸ γὰρ ἅπας ἐπὶ συνθέτου καὶ πολυείδους πράγματος, οἷον ἅπας οἶκος· συγκεῖται γὰρ ὁ οἶκος ἔκ τε λίθων, ξύλων καὶ ἄλλων. Vgl. auch Möhler, Die Einh. in d. K., S. 290—296.

gleich in der Ueberſchrift heißt es hier: *Ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἡ παροικοῦσα Σμύρναν τῇ παροικούσῃ ἐν Φιλομηλίῳ καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καθολικῆς ἐκκλεσίας παροικίαις κ. τ. λ.* Und in dem Briefe ſelbſt, p. 165 sq: *Ἐπεὶ δέ ποτε κατέπαυσε* (nämlich Polykarp) *τὴν προσευχήν, μνημονεύσας ἁπάντων καὶ τῶν πώποτε συμβεβληκότων αὐτῷ, μικρῶν τε καὶ μεγάλων, ἐνδόξων τε καὶ ἀδόξων, καὶ πάσης τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας κ. τ. λ.* Aus Daten der ſpäteren Zeit das Vorhandenſein der Vorſtellung von der Katholizität der Kirche erſt noch beſonders nachweiſen zu wollen, wäre zwecklos. 10)

§ 53.

Der eben entwickelte Begriff der Kirche tritt in ein noch helleres Licht durch die Gegenüberhaltung ſeines Gegenſatzes, des Begriffs der Häreſie. Der durch den Ausdruck *αἵρεσις* (secta) ausgeſprochene Grundbegriff iſt der einer willkürlichen Wahl, einer Wahl aus ſubjectiven Gründen, und dann auch des Objects einer ſolchen Wahl. Schon hierin liegt der Sache nach mit der Nebenbegriff des Particulariſtiſchen, (denn das Subjective, das Individuelle rein als ſolches iſt eben das Particulariſtiſche,) der feindſeligen Trennung von allem der beſondern und eben damit

---

10) Auf ganz unhaltbare Weiſe gibt Henke die Bedeutung von Ecclesia catholica an in ſeiner Abh. Historia antiquior Dogmatis de Unitate Ecclesiae p. 13 (in ſeinen Opusculis Academicis, Lips. 1802): Sic itaque coetus illi minores (an Einem und demſelben Orte nämlich,) singuli ad unam quasi Ecclesiam congregati erant, (nämlich unter der allgemeinen Leitung Eines Biſchofs,) quae propterea *ἡ ἐκκλησία καθολικὴ* appellari coepit, id est *ἡ καθ' ὅλην τὴν πόλιν ἐκκλησία*. Dieſe Deutung ruht auf einer unmittelbar vorher (p. 12 sq.) dargelegten Anſicht von der urſprünglichen Einrichtung der Chriſtengemeinden, welche im Weſentlichen ganz die Kiſt'ſche iſt. Dieſelbe Vorſtellung trägt auch Münſcher vor, Handb. d. chr. Dogmengeſch. II, S. 404 f. d. 1. A.

auch beſchränkten Subjectivität fremden und widerſtrebenden. Daher wird das Wort vorzugsweiſe zur Bezeichnung der philoſophiſchen und theologiſchen Schulen gebraucht, wobei die Präſumtion zum Grunde liegt, daß dieſe Schulen weſentlich Partheien ſind, und auf einer durch ſubjective Beſtimmungsgründe, durch individuelle Sympathieen und Antipathieen motivirten ausſchließlichen Anſchließung an einen beſtimmten Meiſter beruhen. Zugleich werden dieſe Schulen damit als unter einander zwieſpältig und in Oppoſition begriffen vorgeſtellt. In dieſem Sinne findet ſich der Ausdruck auch im N. T. gebraucht, theils von den religiöſen Secten der Juden, [11]) theils auch von dem Chriſtenthum ſelbſt, [12]) nämlich von dieſem nur im Munde von Gegnern deſſelben oder wenigſtens von Nichtchriſten. [13]) Innerhalb

---

11) Von einer *αἵρεσις* der Sadducäer leſen wir ApG. 5, 17, und ebenſo von einer *αἵρεσις* der Phariſäer ApG. 15, 5. K. 26, 5.

12) S. ApG. 24. 5. 14. K. 28, 22. Doch iſt genauer zu ſagen, in dieſen Stellen werde das Chriſtenthum als eine jüdiſche Schule oder Secte dargeſtellt.

13) Paulus proteſtirt ausdrücklich gegen die Bezeichnung des Chriſtenthums als einer *αἵρεσις*: ApG. 24, 14. Auch von ſpäteren Kirchenſchriftſtellern wird die katholiſche Kirche ſelbſt hin und wieder eine *αἵρεσις* genannt. S. Clem. v. Alex., Strom. VII, c. 15, p. 888: *Ἀποδείξεως δ' οὔσης ἀνάγκη συγκαταβαίνειν εἰς τὰς ζητήσεις, καὶ δι' αὐτῶν τῶν γραφῶν ἐκμανθάνειν ἀποδεικτικῶς, ὅπως μὲν ἀπεσφάλησαν αἱ αἱρέσεις, ὅπως δὲ ἐν μόνῃ τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ ἀρχαίᾳ Ἐκκλησίᾳ ἥ τε ἀκριβεστάτη γνῶσις καὶ ἡ τῷ ὄντι ἀρίστη αἵρεσις.* Tertullian, Apolog. c. 46, p. 35: Sed interim incredulitas, dum de bono sectae hujus obducitur, quod usu jam et de commercio innotuit, non utique divinum negotium existimat, sed magis philosophiae genus. Eadem, inquit, et philosophi monent atque profitentur etc. Cyprian, Testimon. L. III, Praefat., p. 298. Baluz.: Pro fide ac devotione tua, quam Domino Deo exhibes, fili carissime, petisti, ut ad instruendum te excerperem de scripturis sanctis quaedam capitula ad religiosam sectae nostrae disciplinam pertinentia. etc. Dieß iſt jedoch blos ein an die außerhalb der katholi

des Chriſtenthums ſelbſt erſchien eine ſolche ſubjective Willkür in der Erwählung einer particulären religiöſen Richtung vonvornherein, wie es in der Sache ſelbſt nothwendig gegründet iſt, als eine entſchiedene Verirrung. Denn hier ſollten ſich ja alle individuellen Neigungen und Tendenzen an die objective Macht des Erlöſers und des in der Gemeinſchaft ſeiner Gläubigen wirkſamen heiligen Geiſtes hingeben, und von ihr beherrſchen laſſen, und nur infolge der Ohnmacht dieſes allgemeinen objectiven Princips in ihm konnte der Einzelne ſeiner ſubjectiven Richtung die Herrſchaft geſtatten, im Denken und im Leben. Auf chriſtlichem Grund und Boden konnte eine ſolche egoiſtiſch-particulariſtiſche Frömmigkeit nur als etwas irreligiöſes betrachtet werden; vom chriſtlichen Geſichtspunkt aus ſtellte ſie ſich unvermeidlich als etwas unchriſtliches dar, als aus dem alten ſündlichen Princip hervorgegangen, und ebendeshalb auch als eine die allgemeine chriſtliche Gemeinſchaft widernatürlich zerreißende und zerſtörende Krankheit, überhaupt als ein Abfall vom Chriſtenthum. Deshalb ſind auch dem Paulus die *αἱρέσεις* etwas unzweifelhaft dem Chriſtenthum zuwiderlaufendes, (1 Cor. 11, 19. Vgl. 2 Petri, 2, 1), ja näher beſtimmt ein *ἔργον τῆς σαρκὸς* (Gal. 5, 20), und ein *ἄνθρωπος αἱρετικὸς* iſt in ſeinen Augen ein in chriſtlicher Beziehung ausgearteter und aufzugebender, ein aus dem chriſtlichen Leben herausgewichener und der Gewalt der Sünde wieder anheimgefallener, ein *αὐτοκατάκριτος*, ein Individuum, das ſich wiſſentlich von dem chriſtlichen Princip emancipirt hat (Tit. 3, 10. 11). Beſtimmt in dieſer Weiſe [14]) faßte nun auch die älteſte Kir-

---

ſchen Kirche gemeine Redeweiſe ſich accommodirender Sprachgebrauch, der nicht eigentlich gemeint iſt.

14) Mit dem hier geſagten ſtimmt der Sache nach dasjenige ganz

che die Natur der Häreſie auf. Sie ſieht in ihr eine Losſagung von dem durch die geſchichtliche Verwirklichung in der Kirche in objectiver Weiſe gegebenen und in ſeiner Objectivität allgemeinen Chriſtenthum, ein ſich nicht durch daſſelbe beſtimmen laſſen wollen aus eigenwilligem Belieben [15]) und egoiſtiſcher, [16]) namentlich egoiſtiſch eitler und herrſchſüchti-

---

überein, was wir oben S. 333. Anm. 29 beiläufig über das Weſen der Häreſie bemerkt haben.

15) Expreß ſpricht dieß Athanaſius (oder wer ſonſt der Verf. des Aufſatzes iſt,) aus, Dicta et interpretationes Parabolar. Evangelii, (Quaest. 38, p. 402 (Tom. II. ed. Opp. Paris. 1627.): *Πόθεν λέγεται αἵρεσις; Ἀπὸ τοῦ αἱρεῖσθαί τι ἴδιον, καὶ τοῦτο ἐξακολουθεῖν.* Desgl. Tertullian, De praescr. haer., c. 6, p. 204: Sed et in omni paene epistola de adulterinis doctrinis fugiendis inculcans (Paulus näml.), haereses taxat, quarum opera sunt adulterae doctrinae: haereses dictae graeca voce ex interpretatione electionis, qua quis, sive ad instituendas, sive ad suscipiendas eas utitur. Ideo et sibi damnatum (*αὐτοκατάκριτον*, Tit. 3, 11) dixit haereticum, quia in quo damnatur sibi elegit. Nobis vero nihil ex nostro arbitrio inducere licet, sed nec eligere quod aliquis de arbitrio suo induxerit. Apostolos Domini habemus auctores, qui nec ipsi quidquam ex suo arbitrio, quod inducerent, elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus adsignaverunt. Itaque etiamsi Angelus de coelis aliter evangelizaret, anathema diceretur a nobis. S. auch die unten Anm. 21 angeführte Stelle c. 42, p. 217 sq. Vergl. Origenes: Comm. in Ep. ad Rom. L II. c. 6, p. 282, T. IV: Per hanc (contentionem) haereses nascuntur, per hanc schismata et omnia scandala in Ecclesiis generantur, dum hi, qui apud semetipsos prudentes sunt, et in conspectu suo sapientes, quidquid libuerit pro lege defendunt. Einen ähnlichen Gedanken ſpricht ſchon Ignatius aus, wenn er ad Magnesian. c. 7. p. 19 ſchreibt: *μηδὲ πειράσητε εὔλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν.*

16) Irenäus, adv. Haer. III. 2. § 1, p. 174 sq. Non enim per literas — läßt Irenäus hier die Häretiker ſagen, — traditam illam (veritatem), sed per vivam vocem, ob quam causam et Paulum dixisse: „Sapientiam autem loquimur inter perfectos; sapientiam autem non mundi hujus.“ Et hanc sapientiam unus quisque eorum (der Häretiker) esse dicit, quam a semetipso adinve-

ger, [17] überhaupt fleiſchlicher [18] Geſinnung. Daher hielt ſie es für den eigenthümlichen Character der häretiſchen Lehre, daß ſie eine bloße ſubjective Meinung und Anſicht, [19] mithin auch durchaus veränderlich ſei, und betrachtete die häretiſchen Gemeinſchaften als bloße Schulen, nicht als Kir-

---

nerit, fictionem videlicet, ut digne secundum eos sit veritas, aliquando quidem in Valentino, aliquando autem in Marcione, aliquando in Cerintho; postea deinde in Basilide fuit, aut et in illo, qui contra disputat, qui nihil salutare loqui potuit. Unus quisque enim ipsorum, omnimodo perversus, semetipsum, regulam veritatis depravans, praedicare non confunditur.

17) Irenäus, adv. Haer. III. 3. § 2, p. 175: — — confundimus omnes eos, qui quoque modo, vel per sibiplacentiam (dieß iſt gewiß die richtige Lesart,) vel vanam gloriam, vel per caecitatem et malam sententiam praeterquam oportet colligunt. L. IV. c. 33, § 7, p. 272: *Ἀνακρινεῖ δὲ τοὺς τὰ σχίσματα ἐργαζομένους, κενοὺς ὄντας τῆς τοῦ Θεοῦ ἀγάπης, καὶ τὸ ἴδιον λυσιτελὲς σκοποῦντας, ἀλλὰ μὴ τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας. κ. τ. λ.* Clemens v. Alex., Str. VII. c. 15, p. 887: *ἀφ᾽ ὧν αἱ φίλαυται καὶ φιλόδοξοι αἱρέσεις, μὴ μαθόντων μὲν μηδὲ παρειληφότων ἀληθῶς, οἴησιν δὲ γνώσεως εἰληφότων.* Origenes, Hom. 9. in Ezech., § 1, p. 389. T. III: Vae his, qui spernunt Ecclesiam, et confidunt super arrogantia et verbis tumentibus haereticorum. Vgl. auch die vorhin Anm. 15 mitgetheilte Stelle, Comm. in Ep. ad Rom., L. II. c. 6, p. 282. (dum hi, qui apud semetipsos prudentes sunt et in conspectu suo sapientes etc.) Cyprian, Ep. 51, ad Confessores, p. 66. Baluz.: dum se insolenter extollunt, ipso suo tumore coecati veritatis lumen amittunt.

18) Origenes, Comm. in Ep. ad Rom., L. VI. c. 1, p. 570: Sed si requiras, quomodo etiam haereses inter carnis opera numerentur, invenies eas de sensu carnis procedere. Sic enim dicit Apostolus de quodam: *Frustra*, inquit, *inflatus a sensu carnis suae, et non tenens caput.*

19) Clemens v. Alex., Strom. VII. 16, p. 894: *Καὶ δὴ τριῶν οὐσῶν διαθέσεων τῆς ψυχῆς, ἀγνοίας, οἰήσεως, ἐπιστήμης· οἱ μὲν ἐν τῇ ἀγνοίᾳ τὰ ἔθνη, οἱ δὲ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ ἡ Ἐκκλησία ἡ ἀληθής, οἱ δὲ ἐν οἰήσει οἱ κατὰ τὰς αἱρέσεις.* Ebendaſelbſt vorher, p. 890 ſpricht Clemens von einem Abſpringen *εἰς δόξας αἱρεσέων ἀνθρωπίνων.* Ebenſo Str. VII, 17. p. 898: *οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοή-*

chen. [20]) Sie ſand es hierin begründet, daß die Häreſieen mit einer den Katholikern ſehr anſtößigen Toleranz auf die Allgemeinheit und Ausſchließlichkeit ihrer Gemeinſchaften keinen Anſpruch machten, [21]) und ſomit auf die Dignität,

---

σαντες. Nach Tertullian, De Praescr. haer., c. 7, p. 704, ſind die Häreſieen doctrinae hominum et daemoniorum, prurientibus auribus natae de ingenio sapientiae saecularis. Er ſetzt hinzu: Ipsae denique haereses a philosophia subornantur.

20) Clem. v. Alex., Strom. VII, 11, p. 889: *Καὶ ὅτι τῶν αἱρέσεων ἀνάγκη τὴν ὀνομασίαν πρὸς ἀντιδιαστολὴν τῆς ἀληθείας λέγεσθαι γινώσκομεν· ἀφ᾽ ἧς τινὰ ἀποσπάσαντες ἐπὶ λύμῃ τῶν ἀνθρώπων οἱ σοφισταὶ, ταῖς ἐξευρημέναις σφίσιν ἀνθρωπικαῖς τέχναις ἐγκατορύξαντες, αὐχοῦσι προΐστασθαι διατριβῆς μᾶλλον ἢ ἐκκλησίας.* Ebenſo nennt er Str. VII. 17, p. 898 die Häreſieen *τὰς ἀνθρωπίνας συνηλύσεις.* Vgl. was Irenäus bei Euſeb., K. G. IV, 29, p. 193 von dem Tatian ſchreibt: *μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου* (des Juſtinus) *μαρτυρίαν οἰήματι διδασκάλου τυφωθεὶς, ὡς διαφέρων τῶν λοιπῶν, ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο.* Vgl. auch Cyprian, De Unit. Eccl., p. 201. Ep. 52, ad Antonian., p. 73.

21) Daher betrachteten die Häreſieen ſich als einander gegenſeitig nicht ausſchließend. Die Katholiker machten ihnen daraus einen Vorwurf. Tertullian ſchreibt de praescript. haeret., c. 41, p. 217: Pacem quoque passim cum omnibus miscent. Nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expugnationem conspirent. Und c. 42, p. 217 sq.: Et hoc est, quod schismata apud haereticos fere non sunt: quia cum sint, non parent. Schisma est unitas ipsis. Mentior si non etiam a regulis suis variant inter se, dum unus quisque proinde suo arbitrio modulatur quae accepit, quemadmodum de suo arbitrio ea composuit ille, qui tradidit. Agnoscit naturam suam et originis suae morem profectus rei. Idem licuit Valentinianis quod Valentino, idem Marcionitis quod Marcioni, de arbitrio suo fidem innovare. Denique penitus inspectae haereses omnes in multis cum auctoribus suis dissentientes deprehenduntur. Von dem Apelles ſchreibt Rhodon bei dem Euſebius, K. G. V. 13. p. 226: *ὅθεν καὶ ἔφασκε, μὴ δεῖν ὅλως ἐξετάζειν τὸν λόγον, ἀλλ᾽ ἕκαστον ὡς πεπίστευκε διαμένειν. σωθήσεσθαι γὰρ τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἠλπικότας ἀπεφαίνετο· μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὑρισκῶνται.* Die Apoſtoll. Conſtitt. VI. 10, p. 341. werfen es ſchon den älteſten Häreſieen als eine ihnen allen gemeinſame Tendenz vor, *πρὸς*

Kirchen zu ſein, verzichteten. Auch ſtellte ſich ihr die Weiſe der Häretiker, das echte Chriſtenthum als im Allgemeinen verloren gegangen zu betrachten, und es erſt zu ſuchen, 22) ſo wie ihre damit unmittelbar zuſammenhängende Tendenz, auf die heilige Schrift und das Urchriſtenthum zurückzugehen, 23) als eine ganz natürliche Conſequenz der ſich gegen

---

πᾶσαν θρησκείαν ἀδιαφόρως ἐκκλίνειν. Vgl. Möhler, a. a. O., S. 294 f.: „Auch von hier aus ergibt ſich wieder ein Gegenſatz gegen die Häreſieen, indem die Häreſie nämlich entſteht, wenn Einer ſich nicht durch das Ganze, den Leib Chriſti, den Chriſti Geiſt regiert, beſtimmen läßt; ſo nimmt er nothwendig die Beſchränkungen, denen das Menſchliche unterliegt, in ſich auf; ſeine Production iſt alſo auf eine gewiſſe Zeit, auf einen gewiſſen Raum beſchränkt.“

22) Irenäus, adv. Haer., III. c. 24, § 2, p. 223: Propter hoc et multos Deos ſingunt (die Häretiker), et quaerere quidem semper in excusatione habent, (caecutiunt enim,) invenire vero nunquam possunt. Desgl. L. V. c. 20, § 2, p. 317: Tales sunt autem omnes haeretici, et qui se plus aliquid praeter veritatem invenire putant; sequentes ea, quae praedicta sunt, varie et multiformiter, et imbecille facientes iter, de iisdem non semper easdem sententias habentes, velut caeci a caecis circumducuntur: juste cadent in sublatentem ignorantiae foveam, semper quaerentes et nunquam verum invenientes. Tertullian, De praescr. haer. c. 4, p. 203: Sicut ex diverso sibi interpretantur (scl. haereses), quia dixit alibi: *Omnia examinate, quod bonum est tenete.* Quasi non liceat, omnibus male examinatis in electionem alicujus mali impingere per errorem. Und c. 8, p. 205: Venio itaque ad illum articulum, quem et nostri praetendunt ad ineundam curiositatem, et haeretici inculcant ad importandam scrupulositatem. Scriptum est, inquiunt, *Quaerite et invenietis.* Vgl. auch c. 9, p. 205 sq. c. 14, p. 207. Desgleichen Ignatius, ad Smyrn. c. 7, p. 35, wo es von den (doketiſchen) Häretikern heißt: *Οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ Θεοῦ συζητοῦντες ἀποθνήσκουσι.*

23) Tertullian, De praescr. haer., c. 15, p. 207: Sed ipsi (die Häretiker) de Scripturis agunt, et de Scripturis suadent. Aliunde scilicet loqui possent de rebus fidei nisi ex literis fidei? Venimus igitur ad propositum. Hoc enim dirigebamus, et hoc praestruebamus allocutionis praefatione, ut jam hinc de eo congrediamur, de quo adversarii provocant. Scripturas obten-

daſs objective Chriſtenthum auflehnenden Natur der Häreſie dar.[24])

So erſchien die Häreſie als entblößt von allen weſentlichen Eigenſchaften der Kirche. Durch die geſchichtliche Stellung, welche ſie ſich ausdrücklich gab, verzichtete ſie natürlich auf das Prädicat der Apoſtolizität. Die Allgemeinheit und die Ausſchließlichkeit konnte ſie ſich vonwegen ihrer ſubjectiven Natur, die ſie ſelbſt nicht ableugnete, nicht beilegen. Damit ließ ſie aber wiederum auch das Anrecht auf die Einheit fallen, wenigſtens auf die Einheit im ſtrengen Sinne des Worts, in welchem ſie die Allgemeinheit zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung hat. Endlich verzichtete ſie auch auf den Character der Heiligkeit unmittelbar durch die Selbſtbeſchränkung auf ein blos ſubjectives, individuelles Chriſtenthum, die in der That eben eine relative Oppoſition gegen den in der Gemeinſchaft wirkſamen und ſie vollſtändig beſeelen wollenden Geiſt Chriſti iſt.

§ 54.

Dieß iſt der urſprüngliche Beſtand, von welchem die Entwickelung des Begriffs der Kirche ausging. Dieſe Entwickelung ſelbſt beſteht nun nicht ſowohl in der Entfaltung eigentlich neuer Momente, (eine ſolche war im Weſentlichen nicht mehr möglich,) ſondern vielmehr in der näheren Be-

---

dunt, et hac sua audacia statim quosdam movent; in ipso vero congressu firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt.

24) Freilich ging dieſe Tendenz zum Theil auch aus dem durch die Natur der Kirche ſelbſt mit dieſer zugleich gegebenen reformatoriſchen Princip hervor. (Denn die in der Sache liegende weſentliche Unangemeſſenheit der kirchlichen Form zu ihrem Inhalt, dem chriſtlichen Leben, mußte vonvornherein in irgend einem Maaße bewußt werden.) Dieſes reformatoriſche Princip ſah in den Häreſieen einen unmittelbaren Anknüpfungspunkt für ſeine geſchichtliche Bethätigung gegeben.

ſtimmung der Anwendung der bereits erkannten auf die empiriſche Kirche. Hierauf kam es noch erſt an. Der Begriff der chriſtlichen Kirche an ſich war gefunden; aber nun fragte es ſich weiter, ob die empiriſch vorhandene Kirche die dieſem Begriff als ſolchem immanenten Momente wirklich an ſich trage, und wenn dieß, inwiefern; welches an ihr diejenigen Beſtimmtheiten ſeien, in denen ſich jene weſentlichen Momente des Begriffs der chriſtlichen Kirche an ſich auf weſentliche Weiſe realiſiren, — was es ſpecifiſch ſei an der empiriſchen Kirche, wodurch ſie weſentlich die chriſtliche Kirche ſelbſt ſei.

Ein Begriff der empiriſchen Kirche, in dem eben angedeuteten Sinne, fehlte vonvornherein noch ſo gut wie ganz. Natürlich. Seine Entſtehung ſetzte ja das Bewußtſein um eine, wenn auch nur relative, Incongruenz zwiſchen dem Begriff der chriſtlichen Kirche an ſich und der empiriſchen chriſtlichen Kirche voraus. Nur wenn man wahrnahm, daß dieſe beiden ſich nicht vollſtändig deckten, war die Frage motivirt, was es denn an der empiriſchen Erſcheinung der chriſtlichen Kirche weſentlich ſei, was ihr, aller Incongruenz ungeachtet, eine weſentliche Angemeſſenheit zu dem Begriff der letzteren gebe, oder was ſie zur wahren chriſtlichen Kirche mache. Das Bewußtſein um eine ſolche Incongruenz konnte aber anfänglich gar nicht vorhanden ſein, der Natur der Sache nach. Der Begriff der Kirche entſtand formalerweiſe gar nicht als der Begriff der Kirche an ſich, ſondern ausdrücklich als der Begriff der empiriſchen Kirche. Er entſtand indem man (namentlich die Apoſtel und vorzugsweiſe Paulus,) mit dem Gedanken alle einzelnen empiriſchen Chriſtengemeinden als eine organiſche äußere Einheit zuſammenfaßte. Dieſer Begriff ſollte mithin beſtimmt der der empiriſchen Kirche ſein. Aber deshalb war er es noch nicht

wirklich. Da es eine empiriſche Kirche thatſächlich noch gar nicht gab, ſo enthielt jenes Verfahren eine Täuſchung. In Wahrheit beſtand es darin, daß man den Begriff der chriſtlichen Kirche als ſolchen logiſch conſtruirte, und demnächſt unter ihm die Geſammtheit der empiriſchen Chriſtengemeinden einheitlich zuſammenfaßte. Materialerweiſe war es alſo wirklich der Begriff der chriſtlichen Kirche an ſich, was man hatte. So lange eine empiriſche Kirche noch gar nicht exiſtirte, konnte natürlich von ihr ein Begriff der Kirche noch nicht abſtrahirt werden; ſondern dieſer Begriff konnte nur aprioriſtiſch gefunden werden. Späterhin trat nun allerdings eine empiriſche Kirche in's Leben; aber zu dem Bewußtſein um ihre Incongruenz mit dem Begriff der chriſtlichen Kirche an ſich konnte es doch auch jetzt noch nicht ſofort kommen. Denn indem ſoeben das Beſtreben gelungen war, durch die organiſche äußere Vereinigung aller Particulargemeinden eine chriſtliche Kirche zuſtande zu bringen, konnte man doch unmöglich unmittelbar auf die ſkeptiſche Frage verfallen, ob denn der erlangte Erfolg auch wirklich erlangt, die endlich realiſirte Kirche auch wirklich eine Kirche ſei. Daß die neuerwachſene Kirche auch noch unlautere und ſchwächliche Elemente in ſich ſchloß, mit Einem Worte daß ſie noch nicht die vollendete Kirche war, dieß ſtand an ſich mit dem reinen Begriff der Kirche gar nicht im Widerſpruch, ſondern war vielmehr in ihm ausdrücklich mit enthalten. Es kam lediglich darauf an, daß alle ihrer Natur fremdartigen Stoffe in ihr als vermöge ihres eignen Lebensproceſſes in ſtetigem Verſchwinden begriffen geſetzt waren, oder daß der eigne Lebensproceß der Kirche der Proceß einer ſtetigen Annäherung an den Zuſtand ihrer Vollkommenheit war; denn auch der Begriff der Kirche an ſich iſt der einer nur allmälig, mittelſt eines geſchichtlichen Proceſſes, aber in ſte-

tiger Weiſe, ſchlechthin rein und vollkommen **werdenden**. Daß dem aber mit der empiriſchen Kirche ſo ſei, dazu hatte es zunächſt ganz das Anſehn. Die anfänglich ſo ſtrenge gehandhabte Kirchenzucht ſchien eine ſichre Bürgſchaft dafür zu leiſten, indem ſie unerbittlich alle unwürdigen Glieder der Kirche eliminirte. So lange nun dieſer Zuſtand glücklicher Unbefangenheit währte, mußten alle Ausſagen über die katholiſche Kirche in Wahrheit nur Ausſagen über den Begriff der chriſtlichen Kirche als ſolchen ſein, ungeachtet ſie allerdings in dem Bewußtſein derer, welche ſie thaten, grade Ausſagen über die empiriſche Kirche waren. Denn weil man noch kein Bewußtſein hatte um eine Disparität zwiſchen dem Begriff der chriſtlichen Kirche an ſich und der empiriſchen Kirche, ſo waren alle Urtheile über die letztere nicht wirklich Urtheile über ſie **als ſolche**, ſondern Urtheile über ſie **nach ihrer vorausgeſetzten vollſtändigen Congruenz mit dem Begriff der chriſtlichen Kirche an ſich**, alſo der **Sache nach** Ausſagen über dieſen. Man ſprach, ſonderbar genug, nicht wirklich von demjenigen Object, von welchem man zu ſprechen meinte, ſondern von demjenigen, mit welchem man es identifizirte.

Doch ſo konnte es auf die Länge nicht bleiben. Es traten bald Zuſtände der katholiſchen Kirche ein, deren unmittelbarer Anblick ihre Congruenz mit dem Begriff der chriſtlichen Kirche an ſich im höchſten Grade zweifelhaft machen mußte. Jetzt galt es unvermeidlich die Frage, ob man der augenſcheinlichen Discrepanzen ungeachtet doch den Glauben an eine Congruenz im Weſentlichen, kurz den Glauben, daß die empiriſche Kirche die **wahre** Kirche ſei, feſthalten wolle. Sollte nicht die ganze bisherige Entwickelung des chriſtlichen Bewußtſeins und der chriſtlichen Gemeinſchaft abge-

brochen und ihre Continuität zerriſſen werden, ſo mußte man ſich natürlich zur Bejahung dieſer Frage entſchließen. That man aber dieß, ſo ſtieg nun die neue Frage auf, welche Beſtimmtheiten es denn an der empiriſchen Kirche ſeien, worin ſich die weſentlichen Momente des Begriffs der chriſtlichen Kirche an ſich auf weſentliche Weiſe verwirklicht fänden. Es war alſo die Aufgabe die Ermittelung der ſpecifiſchen Principien und Sitze der weſentlichen Eigenſchaften der chriſtlichen Kirche als ſolcher, wie ſie gedacht wurde, in der empiriſchen Kirche. Man mußte ſich die Fragen beantworten: Was iſt es an der empiriſchen Kirche, was ihr den Charakter der Allgemeinheit gibt? Was iſt das Eigenthümliche an ihr, was ſie zur ausſchließlichen macht? Wodurch weſentlich hat ſie Einheit? Worauf gründet ſich ihr Anſpruch auf Apoſtolizität? Endlich, auf welcher characteriſtiſchen Beſchaffenheit beruht es, daß ihr, des entgegengeſetzten Augenſcheins ungeachtet, weſentlich Heiligkeit eignet? Es verſteht ſich, daß die Kirche dieſe fünf Fragen ſich nicht alle auf Ein Mal beantwortete, ſondern nach einander ſich ſtellte, je nachdem ſie durch die geſchichtlichen Verhältniſſe ausdrücklich auf den einen oder den andern Punkt geführt wurde. Dieſe geſchichtlichen Verhältniſſe beſtimmten daher die Reihefolge, in der ſie jene fünffache Aufgabe erledigte. Bei einigen der angegebenen Punkte lag die Antwort ſo unmittelbar auf der Hand, daß ſie gar nicht erſt in beſondre Unterſuchung genommen werden durften, bei der Apoſtolizität nämlich und der Allgemeinheit. Wenn die letztere nichs deſto weniger Gegenſtand ausführlicher Verhandlungen wurde, ſo verdankt ſie dieß nur einer ſpeciellen geſchichtlichen Veranlaſſung.

Hiermit theilt ſich der Verlauf der Entwickelung des Begriffs der Kirche innerhalb ſeines erſten Stadiums be-

ſtimmt in zwei Epochen, in denen die Geſtalt dieſes Begriffs eine characteriſtiſch verſchiedene iſt. Das Aufgehen eines klaren Bewußtſeins um die Incongruenz der empiriſchen katholiſchen Kirche mit dem Begriff der chriſtlichen Kirche an ſich ſcheidet beide von einander. Den Wendepunkt, von welchem an die zweite ſich datirt, bildet Cyprian.

§ 55.

Der allgemeine Character der früheren Epoche iſt, wie es in der Natur ihres oben bezeichneten Standpunkts liegt, der abſtracter Unbeſtimmtheit. In ihr tritt eine in mannichfach ſchwankenden und in einander verfließenden Zügen gezeichnete Vorſtellung von der Kirche auf. Mit den Ausſagen der Kirchenlehrer dieſer Zeit geräth man gewöhnlich in Verlegenheit, ſobald man ſich ihren Inhalt bis auf den Grund klar machen will; denn nicht ſelten ſieht man dieſelben Väter bei andern Gelegenheiten Conſequenzen umgehen oder gradezu zurückweiſen, die ſich, wofern man jene Urtheile auf die empiriſche katholiſche Kirche als ſolche bezieht, aus ihrer Anwendung auf einzelne concrete Fälle mit logiſcher Nothwendigkeit ergeben. Eine Wankelmüthigkeit, die es zu keiner ſcharfen und ſichren Fixirung ihrer Vorſtellungen von der Kirche kommen läßt, und bei übrigens klaren und geübten Denkern, wie dieſe Kirchenväter zum Theil ſind, [25]) ihre Erklärung nur in dem Umſtande findet, daß ihre Gedanken über dieſen Gegenſtand auf dem Boden einer Täuſchung über ihr Object gewachſen ſind, wie wir ſie oben angaben. Wie ſie nach vollſtändiger Entfernung

---

25) Ja grade bei den tüchtigſten und gebildetſten Denkern unter den älteſten Kirchenlehrern tritt dieſe Erſcheinung am auffallendſten hervor, wie bei dem Clemens von Alexandrien und dem Origenes.

dieſer Täuſchung geurtheilt haben würden, darüber bringen wir es zu keiner Gewißheit.

Eine Reihe ſolcher unklarer Data gewährt nun eben keinen erfreulichen Anblick; doch iſt an ihr wenigſtens das anziehend zu beobachten, wie die anfängliche, eben aus der Unklarheit ihrer Auffaſſung fließende Unbefangenheit der Kirchenlehrer in dieſem Stücke je länger deſto mehr ſich verliert, und wie ſtatt ihrer mehr und mehr eine ängſtliche Verlegenheit zum Vorſchein kommt, und hier und da ſogar eine eigentliche Skepſis. Die Tendenz dieſer Skepſis iſt jedoch durchgängig eine verſöhnende und auf die Ausgleichung der zum Bewußtſein gekommenen Incongruenz zwiſchen der empiriſchen katholiſchen Kirche und dem Begriff der chriſtlichen Kirche an ſich gerichtet; und deßhalb ſchlägt ſie denn auch zuletzt durch die entſchiedene Negation der *Weſentlichkeit* jener Incongruenz in ihr eignes Gegentheil um, in einen ſtrengen Dogmatismus.

§ 56.

Die vonvornherein gegebenen fünf Prädicate der chriſtlichen Kirche ſind den vorcyprianiſchen Vätern vollkommen geläufig, und ſie legen dieſelben ohneweiteres der empiriſchen katholiſchen Kirche bei. Ihre näheren Vorſtellungen wollen wir jetzt darzulegen verſuchen. Wir faſſen dabei jene Prädicate der Reihe nach einzeln in's Auge.

Die *Allgemeinheit* der Kirche lebte von Anfang an ſehr kräftig im Bewußtſein der Katholiker, und zwar beſtimmt ſchon als allgemeine Ausbreitung. Das älteſte Datum davon finden wir in den oben § 52 angezogenen Stellen des Schreibens der Gemeinde von Smyrna an die von Philomelium auf Veranlaſſung des Märtyrertodes des Polykarpus. In ihnen iſt ausdrücklich von πάσαις ταῖς *κατὰ πάντα τόπον* τῆς ἁγίας καθολικῆς ἐκκλησίας

παροικίαις die Rede, und ebenſo davon, wie Polykarpus in ſeinem Gebete *πάσης τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας* gedacht habe. Sodann bei dem Hermas in ſeinem Hirten, L. III. Sim. 9, c. 17, p. 120 sq.: Quoniam, inquit, universae nationes, quae sub coelo sunt, audierunt et crediderunt, et uno nomine Filii Dei vocati sunt. Accepto igitur ejus sigillo, eamdem omnes prudentiam eundemque sensum acceperunt, et una fides atque caritas eorum fuit, et Spiritus virginum harum cum ejus nomine ferebant. Ideoque structura turris hujus concolor videbatur, et fulgebat usque ad solis claritatem. At vero postquam ita senserunt, unum corpus eorum coepit esse omnium. Quidam tamen ex eis maculaverunt se, et projecti sunt de genere justorum, et iterum redierunt ad statum pristinum, atque etiam deteriores quam prius repserunt etc. Beſonders kräftig ſpricht ſich daſſelbe Bewußtſein in dem Irenäus aus in zahlreichen Stellen ſeines Werks adv. Haereses. Vornämlich in den folgenden: L. I. c. 10. § 1, p. 48: *Ἡ μὲν γὰρ Ἐκκλησία, καίπερ καθ' ὅλης οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, κ. τ. λ.* und § 2, p. 49: *Τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα καὶ ταύτην τὴν πίστιν, ὡς προέφαμεν, ἡ Ἐκκλησία, καίπερ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διεσπαρμένη, ἐπιμελῶς φυλάσσει. κ. τ. λ.* Desgl. L. III. c. 11, § 8, p. 190: *κατέσπαρται δὲ ἡ ἐκκλησία ἐπὶ πάσης τῆς γῆς.* Ferner L. IV. c. 36, § 2, p. 278: Non credentibus autem illis, novissime misit Filium suum, misit Dominum nostrum Iesum Christum; quem cum occidissent mali coloni projecerunt extra vineam. Quapropter tradidit eam (vineam humani generis) Dominus Deus non jam circumvallatam, sed expansam in universum mundum aliis colonis, reddentibus fructus temporibus suis, turre electionis exaltata ubique et speciosa. Ubique enim praeclara est Ecclesia, et ubique

circumfossum torcular; ubique enim sunt qui suscipiunt spiritum. Sodann L. V. c. 20, § 1, p. 317: Eorum autem, qui ab Ecclesia sunt, semita, circumiens mundum universum etc. etc. Et ecclesiae quidem praedicatio vera et firma, apud quam una et eadem salutis via in universo mundo ostenditur. Huic enim creditum est lumen Dei, et propter hoc *sapientia* Dei, per quam salvat omnes homines, *in exitu canitur, in plateis autem fiducialiter agit, in summis muris praedicatur, in portis autem civitatis constanter loquitur.* (Sprw. 1, 20. 21.) Ubique enim Ecclesia praedicat veritatem; et haec est ἑπτάμυξος lucerna, Christi bajulans lumen.[26] Ja auch das bekannte Wort L. III. c. 24, § 1, p. 223 gehört nach der einen ſeiner beiden Seiten hierher: Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia. Faſt gleichzeitig iſt folgende bei dem Euſebius, K. G. V, 16, p. 230, uns erhaltene Aeußerung einer alten Schrift (wahrſcheinlich des Aſterius Urbanus) wider den Montanismus: *ὀλίγοι δ' ἦσαν οὗτοι τῶν Φρυγῶν ἐξηπατημένοι· τὴν δὲ καθόλου καὶ πᾶσαν τὴν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίαν βλασφημεῖν διδάσκοντος τοῦ ἀπηυθαδισμένου πνεύματος* κ. τ. λ. Endlich kann auch noch auf die Stelle des Origenes, c. Celsum, L. III. c. 30, p. 466 sq. Vol. I. hingewieſen werden, wo er bemerkt, der Verſtändige *θαυμάσεται τὸν βουλευσάμενον καὶ ἀνύσαι δυνηθέντα, πανταχοῦ συστήσασθαι ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ, παροικούσας ἐκκλησίαις τῶν καθ' ἑκάστην πόλιν δήμων.*

§ 57.

Noch höher läßt ſich das Alter der Vorſtellung von der Ausſchließlichkeit der katholiſchen Kirche hinaufführen.

---

26) Vgl. Origenes, Hom. I. in Genes., § 5. 6. 7, p. 54 sq. Vol. II. (S. unten § 57.)

Schon bei dem Römiſchen Clemens findet ſie ſich, wenn er Ep. I. ad. Corinth. c. 57, p. 179, die Unruheſtifter in der korinthiſchen Gemeinde mit der Bemerkung zur Rückkehr zur Unterwürfigkeit unter die kirchliche Ordnung ermahnt: *Ἄμεινον γάρ ἐστιν ὑμῖν, ἐν τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μικροὺς καὶ ἐλλογίμους εὑρεθῆναι, ἢ καθ' ὑπεροχὴν δοκοῦντας ἐκριφῆναι ἐκ τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ.* Wegen des voraufgegangenen *ἐν τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ ἐλλογίμους εὑρεθῆναι* iſt nämlich in dem letzten Satze, der zu dem zunächſt vorangehenden die Antitheſe bildet, das *ἐκριφῆναι ἐκ τῆς ἐλπίδος τοῦ Χριστοῦ* gewiß als Conſequens eines *ἐν τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μὴ ἐλλογίμους εὑρεθῆναι*, d. h. des Ausgeſtoßenſeins aus der Kirche, zu denken. Sehr beſtimmt tritt dieſelbe Vorſtellung bald nachher in den Briefen des Ignatius hervor. Ad Ephes. c. 5, p. 13 (ſ. d. St. oben S. 450 f.) wird der Grundſatz aufgeſtellt: *ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ Θεοῦ.* Und ad Trall. c. 7, p. 23 der ganz verwandte: *ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὢν καθαρός ἐστιν, ὁ δὲ ἐκτὸς ὢν οὐ καθαρός ἐστιν· τοῦτ' ἔστιν, ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνου πράσσων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει.* In der Stelle ad Philadelph. c. 3, p. 31 (ſ. oben S. 458) werden die Häretiker *κακαὶ βοτάναι, ἅστινας οὐ γεωργεῖ Ἰησοῦς Χριστὸς, διὰ τὸ μὴ εἶναι αὐτοὺς φυτείαν πατρὸς*, genannt, und daran wird die Theſis angeſchloſſen: *εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομεῖ.* Vgl. auch c. 8, p. 32 (ſ. oben S. 459.) Auch dem Hermas iſt die Vorſtellung von der Ausſchließlichkeit der Kirche nichts weniger als fremd. In ſeinem Hirten ſchreibt er L. I. Visio III, [27]) c. 5, p. 80:

---

27) Dieſer Paſſus, c. 2—8, p. 79—81, iſt überhaupt für des Hermas Vorſtellung von der Kirche die Hauptſtelle: das Geſicht, in

Si consummata fuerit structura (nämlich des die Kirche ſymboliſch darſtellenden Thurmes), jam quis non habet locum, ubi ponatur, sed erit reprobus. Und wenn er ebendaſelbſt c. 6, p. 80 ſchreibt: Ceteros autem lapides, quos vidisti complures positos, non euntes in structuram, ii quidem scabrosi erant: hi sunt qui cognoverunt veritatem, et nec permanserunt in ea, nec conjuncti sunt sanctis; propter hoc inutiles sunt: ſo meint er damit unſtreitig die Häretiker, und ſpricht dabei die Ueberzeugung aus, daß nur in der Gemeinſchaft der Heiligen das Heil erlangt werden könne. Von dieſer ſelben Ueberzeugung aus geht er aber auch wieder nach der andern Seite hin ſo weit, daß er auch die vor Chriſto geſtorbenen Gerechten, die nach ihrem Tode im Hades durch die Apoſtel getauft worden, kurz vor der vollſtändigen Vollendung des Bau's der Kirche dieſem ſelbſt noch miteinverleibt werden läßt. S. L. III. Sim. 9, c. 16, p. 119 sq. und daſelbſt die Anmerkung Cotelier's.

In einer ſchon viel ausgebildeteren und wahrhaft aus der Tiefe heraus aufgefaßten Geſtalt iſt unſre Vorſtellung dem Irenäus geläufig. Er betrachtet die katholiſche Kirche als die beſtimmte und einzige Fortleiterin der geſchichtlichen Wirkſamkeit des Erlöſers, als das alleinige Organ ſeiner erlöſenden Wirkungen, als die alleinige Inhaberin der chriſtlichen Heils- und Lebenskräfte, mit Einem Worte des heiligen Geiſtes. Dieſer, das wahre Lebensprincip über-

welchem ihm die Kirche und ihre allmälige Vollendung unter dem Bilde eines im Bau begriffenen Thurmes gezeigt wird. Damit iſt noch die andre Stelle, in weſentlichen ganz des nämlichen Inhalts, L. III. Similit. IX, p. 111—125, zu vergleichen, das Gleichniß von dem Bau des Thurms auf den Felſen mit der Pforte. Es liegen in den Bildern des Hermas bereits faſt vollſtändig die Keime der ſpäteren Entwickelungen der Lehre von der Kirche verhüllt.

haupt, indem er ſie durchdringt und beſeelt, erhält ſie, dem Bewußtſein des Irenäus zufolge, immerdar lebensfriſch, und macht ſie ſich zu einem energiſchen Werkzeug ſeiner Wirkſamkeit. Sie hat Chriſtus zur Depoſitärin ſeiner Gnadenſchätze und Gnadenkräfte gemacht. Ihr allein hat er die Mittel des Heils anvertraut, ihr aber auch auf ſchlechthin vollſtändige Weiſe. Namentlich iſt bei ihr, und zwar bei ihr allein, die volle göttliche Wahrheit hinterlegt, und ſie allein läßt dieſelbe unverfälſcht und unverdunkelt mit der erforderlichen Deutlichkeit und Zuverläſſigkeit auf den ganzen Erdkreis hinausleuchten. Sie iſt auch die alleinige Inhaberin und Behüterin der wahren heiligen Schriften. So iſt ſie in den mannichfachſten Beziehungen die Mutter, und zwar die einzige Mutter, aller Chriſto angehörigen. Bei einem ſo beſtimmten Bewußtſein um die Natur und die Bedeutung der katholiſchen Kirche muß dem Irenäus außer ihrem Schooß wahres chriſtliches Leben und Heil als undenkbar erſcheinen. Die Hauptſtellen, in denen er jene Vorſtellungen niedergelegt hat, ſind die folgenden. Adv. Haer. L. III. c. 24 § 1, p. 222 sq: — praedicationem vero Ecclesiae undique constantem et aequaliter perseverantem, et testimonium habentem a Prophetis et ab Apostolis et ab omnibus discipulis, quemadmodum ostendimus per initia et medietates et finem, et per universam Dei dispositionem, et eam, quae secundum salutem hominis est, solitam operationem, quae est in fide nostra, quam perceptam ab Ecclesia custodimus, et quae semper a Spiritu Dei, quasi in vase bono eximium quoddam depositum juvenescens et juvenescere faciens ipsum vas, in quo est. Hoc enim Ecclesiae creditum est Dei munus, quemadmodum ad inspirationem plasmationi, ad hoc, ut omnia membra percipientia vivificentur;

et in ea disposita [27b]) est communicatio Christi, id est Spiritus Sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad Deum. *In Ecclesia enim*, inquit, *posuit Deus Apostolos, Prophetas, doctores* et universam reliquam operationem Spiritus: cujus non sunt participes omnes, qui non currunt ad Ecclesiam, sed semet ipsos fraudant a vita per sententiam malam et operationem pessimam. Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas. Quapropter qui non participant eum, neque a mammulis matris nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem, sed effodiunt sibi lacus detritos de fossis terrenis, et de coeno putidam bibunt aquam, effugientes fidem Ecclesiae, ne traducantur, rejicientes vero Spiritum, ut non erudiantur. Ferner L. V. c. 20 § 2, p. 317: Fugere igitur oportet sententias ipsorum (scl. haereticorum), et intentius observare nec ubi (d. i. ne alicubi) vexemur ab illis: confugere autem ad Ecclesiam, et in ejus sinu educari, et Dominicis scripturis enutriri. Plantata est enim Ecclesia paradisus in hoc mundo. *Ab omni* ergo, *ligno* paradisi escas *manducabitis*, ait Spiritus Dei, id est ab omni Scriptura Dominica manducate; super elato autem sensu ne manducaveritis, neque tetigeritis universam haereticam dissensionem. Ipsi enim confitentur, semetipsos agnitionem habere boni et mali, et super Deum, qui fecit eos, jaculantur sensus suos impios. Supra igitur sentiunt quam est mensura sensationis. Quapropter et Apostolus ait: *Non*

27b) Maſſuet ſchlägt vor: deposita, was uns aber weniger paſſend dünkt.

plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad prudentiam; ut non illorum manducantes agnitionem, eam, quae plus quam oportet sapit, projiciamur de paradiso vitae, in quem Dominus inducit eos, qui obaudiunt praeceptionem ejus, *recapitulans in se omnia, quae in coelis et quae super terram:* sed quae in coelis, spiritualia sunt; quae autem in terris, secundum hominem est dispositio. Haec igitur in semetipsum recapitulatus est, adunans hominem spiritui, et spiritum collocans in homine, ipse caput spiritus factus est, et spiritum dans esse hominis caput: per illum enim vidimus, et audivimus et loquimur. Sodann L. III. c. 4, § 1, p. 178: Tantae igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere, cum Apostoli, quasi in depositum dives, plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis, uti omnis, quicunque velit, sumat ex ea potum vitae. Haec est enim vitae introitus, omnes autem reliqui fures sunt et latrones. Propter quod oportet devitare quidem illos, quae autem sunt Ecclesiae cum summa diligentia diligere, et apprehendere veritatis traditionem. Endlich L. IV. c. 33 § 7, p. 272, wo es von dem discipulus vere spiritalis, recipiens spiritum Dei, heißt: Indicabit autem et omnes eos, qui sunt extra veritatem, id est qui sunt extra Ecclesiam; ipse autem a nemine judicabitur. Vgl. auch die ſchon oben S. 578 mitgetheilte Stelle L. V. c. 20 § 1, p. 317.

Weſentlich dieſelbe Vorſtellung begegnet uns auch bei Tertullian. Auch er legt ein Gewicht auf die Mütterlichkeit der Kirche. De orat. c. 2, p. 130 bei der Erklärung der Anrede in dem Gebet des Herrn, bemerkt er: Appellatio ista et pietatis et potestatis est. Item in Patre Filius invocatur; *Ego enim* inquit, *et Pater unum sumus.* Ne mater quidem Ecclesia praeteritur. Si quidem in filio et patre

mater recognoscitur, de qua constat et patris et filii nomen. Wahrſcheinlich auf dieſer Baſis ruht bei ihm die Ueberzeugung von der Ausſchließlichkeit der Kirche, für die ihm ſchon das nachher claſſiſch gewordene Symbol der Arche Noah's geläufig iſt. De baptism. c. 8, p. 227, ſchreibt er, indem er die Wirkungen der Taufe mit der Rettung Noah's und der Seinigen aus der Sündfluth vergleicht: Emergenti de lavacro post vetera delicta columba Santi Spiritus advolat, pacem Dei adferens, emissa de coelis, ubi Ecclesia est, arca figurata. [28]) Vgl. auch ebendaſ. c. 15, p. 230: Unus omnino baptismus est nobis, — — quoniam unus Deus est et unum baptisma et una Ecclesia in coelis.

Viel ausführlichere Erklärungen leſen wir bei dem Clemens von Alexandrien. Wiederum auch in ſeinem Bewußtſein hängt die Vorſtellung von der Ausſchließlichkeit der Kirche mit der von ihrer Mütterlichkeit zuſammen. Dieß liegt deutlich zu Tage in der Stelle Paedag. L. I. c. 6, p. 123: *Εἷς μὲν ὁ τῶν ὅλων Πατήρ· εἷς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων Λόγος· καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ· μία δὲ μόνη γίνεται μήτηρ παρθένος· Ἐκκλησίαν ἐμοὶ φίλον αὐτὴν καλεῖν. Γάλα οὐκ ἔσχεν ἡ μήτηρ αὕτη μόνη, ὅτι μόνη μὴ γέγονεν γυνή. Παρθένος δὲ ἅμα καὶ μήτηρ ἐστίν· ἀκήρατος μὲν ὡς παρθένος, ἀγαπητικὴ δὲ ὡς μήτηρ. Καὶ τὰ αὐτῆς παιδία προσκαλουμένη ἁγίῳ τιθηνεῖται γάλακτι, τῷ βρεφώδει λόγῳ. κ. τ. λ.* Ueber die Ausſchließlichkeit ſelbſt aber iſt die Hauptſtelle des Clemens Strom. VII. 17, p. 899 sq: *Ὧν οὕτως ἐχόντων συμφανὲς, ἐκ τῆς προγενεστάτης καὶ ἀληθεστάτης Ἐκκλησίας τὰς μεταγενεστέρας ταύτας καὶ τὰς ἔτι τούτων ὑποβεβηκυίας τῷ χρόνῳ κεκαινοτομῆσθαι παραχα-*

---

28) Vgl. Origenes, Hom. 2. in Genes., § 3, p. 63. Vol. II. (S. unten §. 58.)

ῥαγεῖσας αἱρέσεις. Ἐκ τῶν εἰρημένων ἄρα φανερὸν οἶμαι γεγενῆσθαι, μίαν εἶναι τὴν ἀληθῆ Ἐκκλησίαν, τὴν τῷ ὄντι ἀρχαίαν, εἰς ἣν οἱ κατὰ πρόθεσιν δίκαιοι ἐγκαταλέγονται. Ἑνὸς γὰρ ὄντος τοῦ Θεοῦ καὶ ἑνὸς τοῦ Κυρίου, διὰ τοῦτο καὶ τὸ ἄκρως τίμιον κατὰ τὴν μόνωσιν ἐπαινεῖται, μίμημα ὂν ἀρχῆς τῆς μιᾶς. Τῇ γοῦν τοῦ ἑνὸς φύσει συγκληροῦται Ἐκκλησία ἡ μία, ἣν εἰς πολλὰς κατατέμνειν βιάζονται αἱρέσεις. Κατά τε οὖν ὑπόστασιν, κατά τε ἐπίνοιαν, κατά τε ἀρχὴν, κατά τε ἐξοχὴν μόνην εἶναι φαμὲν τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν Ἐκκλησίαν, εἰς ἑνότητα πίστεως μιᾶς τῆς κατὰ τὰς οἰκείας διαθήκας, μᾶλλον δὲ κατὰ τὴν διαθήκην τὴν μίαν διαφόροις τοῖς χρόνοις ἑνὸς τοῦ Θεοῦ τῷ βουλήματι δι᾽ ἑνὸς τοῦ Κυρίου συνάγουσαν τοὺς ἤδη κατατεταγμένους, οὓς προώρισεν ὁ Θεὸς, δικαίους ἐσομένους πρὸ καταβολῆς κόσμου ἐγνωκώς. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἐξοχὴ τῆς Ἐκκλησίας, καθάπερ ἡ ἀρχὴ τῆς συστάσεως, κατὰ τὴν μονάδα ἐστὶν, πάντα τὰ ἄλλα ὑπερβάλλουσα, καὶ μηδὲν ἔχουσα ὅμοιον ἢ ἴσον ἑαυτῇ. In dieſer Entwickelung iſt die Behauptung der Ausſchließlichkeit der Kirche nun auch ſchon bis zu der Conſequenz fortgeführt, daß ſie als die wahrhaft Frommen aller Zeiten in ſich faſſend betrachtet wird.

Endlich ſchließt ſich hier auch noch Origenes an mit ſehr nachdrücklichen Erklärungen über die Ausſchließlichkeit der Kirche. Die ſtärkſte Stelle iſt wohl Hom. 3. in Iosuam, c. 5, p. 404 Vol. II, wo Origenes bei der Erklärung der Erzählung von der Rahab in einer ſeit ſeiner Zeit faſt ſymboliſch gewordenen 29) Allegorie kategoriſch die Ueberzeugung ausſpricht, daß außerhalb der empiriſchen katholiſchen Kirche das Heil der Erlöſung nicht zu erlangen ſei: Ipsa (die Rahab) autem signum coccineum ponit in domo sua, per

29) Vgl. Cyprian, Ep. 76, ad Magnum, p. 153.

quod salvari de excidio debeat civitatis. Aliud nullum fuit signum, quod acciperet, nisi coccineum, quod sanguinis formam gerebat. Sciebat etenim, quia nulli esset salus nisi in sanguine Christi. Datur etiam hoc mandatum huic, quae quondam meretrix fuit: *Omnes*, inquit, *qui inventi fuerint in domo tua, salvabuntur. Qui autem exierint de domo, immunes sumus nos ab hoc juramento tuo.* Si quis ergo salvari vult, veniat in hanc domum hujus, quae quondam meretrix fuit. Etiam si de illo populo vult aliquis salvari, ad hanc domum veniat, ut salutem consequi possit. Ad hanc veniat domum, in qua Christi sanguis in signo redemtionis est. Nam apud illos, qui dixerunt: *Sanguis ejus super nos et super filios nostros*, Christi sanguis in condemnationem est. Positus enim fuerat Iesus in ruinam et resurrectionem multorum, et ideo contradicentibus signo ejus efficitur sanguis ejus ad poenam, credentibus ad salutem. Nemo ergo sibi persuadeat, nemo semet ipsum decipiat: e x t r a h a n c d o m u m, i d e s t e x t r a E c c l e s i a m, n e m o s a l v a t u r. Nam si quis foras exierit, mortis suae ipse fit reus. Hic sanguis est signum quia hic est purificatio, quae per sanguinem constat. Quod autem in fenestra dependet hoc signum, illud arbitror indicari, quia fenestra est quae illuminat domum et per quam non integrum, sed tantum, quantum et visui nostro sufficiat, luminis capimus. Quia ergo et incarnatio salvatoris non nobis merum iuge sit et integrum Deitatis adspectum, sed tanquam per fenestram fecit nos per incarnationem suam lumen Deitatis adspicere, idcirco mihi videtur signum salutis per fenestram datum: quo signo salutem consequantur omnes, qui in domo ejus, quae aliquando erat meretrix, fuerint inventi, mundati in aqua et Spiritu Sancto et in sanguine Domini et Salvatoris nostri Iesu Christi, cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen. Mit Hervorhebung einer andern Seite

drückt er dieſelbe Ueberzeugung Hom. 1 in Genes., § 5. 6. 7, p. 54 sq, Vol. II aus: Sicut in firmamento isto, quod jam coelum fuerat appellatum, jubet Deus fieri luminaria, ut dividant inter medium diei et noctis: ita et in nobis fieri potest; si tamen studeamus et nos vocari et effici coelum: luminaria habebimus in nobis, quae illuminent nos, Christum et Ecclesiam ejus. Ipse est enim lux mundi, qui et Ecclesiam illuminat sua luce. Sicut enim luna de sole dicitur percipere lumen, ut per ipsam etiam nox possit illuminari: ita et Ecclesia suscepto lumine Christi, illuminat omnes, qui in ignorantiae nocte versantur. Chriſtus iſt es alſo nach dem Origenes, von welchem die Kirche das von ihr ausleuchtende Licht empfängt; und die Kirche iſt es wiederum, deren ſich Chriſtus zur Mittheilung ſeines Lichts als des eigenthümlichen vermittelnden Organs bedient. Nun fährt zwar Origenes unmittelbar ſo fort: Si vero quis in hoc proficiat, ut jam filius Dei efficiatur, sic ut in die honeste ambulet, quasi filius Dei et filius lucis: **hic ab ipso Christo illuminatur**, sicut dies a sole, und ſtellt alſo die chriſtliche Erleuchtung in ihrer Vollendung, die Erleuchtung des chriſtlichen Gnoſtikers (wie ja auch ſonſt öfters,) als eine Erleuchtung **unmittelbar** durch Chriſtum ſelbſt dar; allein damit nimmt er immer noch nicht die Behauptung der Nothwendigkeit der Vermittelung der Kirche zurück; denn jener Zuſtand der Vollendung des chriſtlichen Lebens iſt ihm ja ſelbſt ein erſt durch die Kirche vermittelter und in andrer Weiſe nicht vermittelbarer. Daher führt er auch ſofort ſeine Rede ganz in gut katholiſchem Sinne (daß wir ſo ſagen,) weiter, § 6, p. 54: Sicut luminaria ista coeli, quae videmus, posita sunt in signa et in tempora et dies et annos, ut luceant de firmamento coeli his, qui super terram sunt: hoc modo etiam Christus, illuminans Ecclesiam suam, signa dat per praecepta sua:

ut sciat, quomodo quis accepto signo fugiat ab ira superventura, uti ne dies illa sicut fur eum comprehendat, sed ut magis pervenire possit in annum Domini acceptabilem. Christus ergo est *lux vera, quae illuminat omnem hominem, venientem in hunc mundum:* ex cujus lumine illuminata Ecclesia etiam ipsa lux mundi efficitur, illuminans eos, qui in tenebris sunt; sicut et ipse Christus contestatur, discipulis suis dicens: *Vos estis lux mundi.* Ex quo ostenditur, quia Christus quidem lux est Apostolorum, Apostoli vero lux mundi. Ipsi enim sunt non habentes maculam vel rugam vel aliquid hujuscemodi, vera Ecclesia: sicut et Apostolus dicit: *Ut ipse sibi exhibeat gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid hujusmodi.* Und § 7, p. 55: Sicut sol et luna magna luminaria dicta sunt esse in firmamento coeli: ita et in nobis Christus et Ecclesia. — — Sicut autem sol et luna illuminant corpora nostra: ita et a Christo illuminantur mentes nostrae. Allerdings erkennt nun Origenes an, daß nicht alle Mitglieder der katholiſchen Kirche damit auch ſchon wirklich des Heils in Chriſto theilhaftig ſind, (Comment. in Matth. T. 12, c. 12, p. 526 sq. Vol. III. ſ. unten § 61,) aber deſſen ungeachtet iſt ihm doch die Mitgliedſchaft in jener die unumgängliche Bedingung der Gelangung zu dieſem. Dieß ſpricht er ſogar in den der eben angezogenen Stelle unmittelbar vorangehenden Worten ausdrücklich aus, c. 11, p. 526: *Ἥτε ἐκκλησία ὡς Χριστοῦ οἰκοδομὴ, τοῦ οἰκοδομήσαντος ἑαυτοῦ τὴν οἰκίαν φρονίμως ἐπὶ τὴν πέτραν, ἀνεπίδεκτός ἐστι πυλῶν ᾅδου, κατισχυουσῶν μὲν παντὸς ἀνθρώπου τοῦ ἔξω τῆς πέτρας καὶ τῆς ἐκκλησίας, οὐδὲν δὲ δυναμένων πρὸς αὐτήν.* Ja ſo ſehr erſcheint ihm die Kirche als etwas allumfaſſendes und in ſeiner Art einziges, daß ſie ihm ſogar mit der Welt überhaupt identiſch iſt. So ſchreibt er Comm. in Ioa. Tom. 1 c. 6, p. 5 sq. Vol. IV.

mit Bezug auf die Stelle Joh. 1, 29: *περὶ γὰρ του κόσμου τῆς ἐκκλησίας ὁ λόγος ἐστὶν ὁ γεγραμμένος*, ſo daß alſo ſeiner Anſicht nach die Sünden derer, welche der *ἐκκλησία* nicht angehören, von Chriſto gar nicht getragen werden ſind. Aehnlich ſagt er in derſelben Erklärungsſchrift Tom. 6, c. 38, p. 158 sq. man nenne die Kirche „Welt" *κόσμον οὖσαν τοῦ κόσμου*. Dann heißt es weiter: *Κόσμος δὲ τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία, κόσμου αὐτῆς γενομένου Χριστοῦ, τοῦ πρώτου φωτὸς τοῦ κόσμου*. Uebrigens führt Origenes dieſe Auslegung als eine fremde an, jedoch ohne ſie zu beſtreiten.

Nächſt ſolchen ausdrücklichen Erklärungen legen auch die ſtarken Verdammungsurtheile, welche dieſe älteſten Kirchenlehrer über die Häretiker ausſprechen, [30]) ein beſonders klares Zeugniß davon ab, wie tiefe Wurzeln in ihrem Bewußtſein die Vorſtellung von der Ausſchließlichkeit der katholiſchen Kirche geſchlagen hatte. Ignatius gibt hierin zuerſt den Ton an. Ad Smyrn. c. 4, p. 35 ſchreibt er: *Ταῦτα δὲ παραινῶ ὑμῖν, ἀγαπητοὶ, εἰδὼς ὅτι καὶ ὑμεῖς οὕτως ἔχετε· προφυλάσσω δὲ ὑμᾶς ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων, οὓς οὐ μόνον δεῖ ὑμᾶς μὴ παραδέχεσθαι, ἀλλ' εἰ δυνατόν ἐστι μηδὲ συναντᾷν· μόνον δὲ προσεύχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν, ἐάν πως μετανοήσωσιν, ὅπερ δύσκολον· τούτου δὲ ἔχει ἐξουσίαν Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν*. Und c. 6. 7, p. 36: *Καταμάθετε δὲ τοὺς ἑτεροδοξοῦντας εἰς τὴν χάριν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν, πῶς ἐναντίοι εἰσὶν τῇ γνώμῃ τοῦ Θεοῦ. περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ ὀρφανοῦ, οὐ περὶ θλιβομένου, οὐ περὶ δεδεμένου ἢ λελυμένου, οὐ περὶ πεινῶντος ἢ διψῶντος*. (c. 7) *εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν, τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ*

---

30) Vgl. Möhler, a. a. O., S. 117 ff.

σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. Οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ Θεοῦ συζητοῦντες ἀποθνήσκουσι· συνέφερεν δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾷν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν. Πρέπον οὖν ἐστιν ἀπέχεσθαι τῶν τοιούτων, καὶ μήτε κατ᾽ ἰδίαν περὶ αὐτῶν λαλεῖν, μήτε κοινῇ· προσέχειν δὲ τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ, ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῖν δεδήλωται, καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται· τοὺς δὲ μερισμοὺς φεύγετε, ὡς ἀρχὴν κακῶν. Desgl. ad Trallian. c. 11, p. 24: Φεύγετε οὖν τὰς κακὰς παραφυάδας, τοὺς γεννώσας καρπὸν θανατηφόρον, ου ἐὰν γεύσεταί τις, παρ᾽ αὐτὰ ἀποθνήσκει. Οὗτοι γὰρ οὐκ εἰσὶν φυτεία πατρός· εἰ γὰρ ἦσαν, ἐφαίνοντο ἂν κλάδοι τοῦ σταυροῦ, καὶ ἦν ἂν ὁ καρπὸς αὐτῶν ἄφθαρτος κ. τ. λ. Wenn er ſie auch nicht ſo ſtark ausſpricht, ſo hat doch im Weſentlichen auch Hermas dieſelbe Meinung von den Häretikern. S. L. I. Vis. 3 c. 2, p. 79, wo dieſelben bildlich als lapides scabrosi und qui scissuras habebant, vorgeſtellt werden, was dann bald nachher c. 6, p. 80 (ſ. dieſe Stelle oben § 57), deutlicher erklärt wird. Juſtin der Märtyrer läßt ſich über die Häretiker folgendermaaßen vernehmen: Apolog. I. c. 26, p. 59 sq. ed. Maran. (ed. Colon. p. 69 sq.): Τρίτον δὲ ὅτι καὶ μετὰ τὴν ἀνέλευσιν τοῦ Χριστοῦ εἰς οὐρανὸν προεβάλοντο οἱ δαίμονες ἀνθρώπους τινὰς, λέγοντας ἑαυτοὺς εἶναι θεούς· οἱ οὐ μόνον οὐκ ἐδιώχθησαν ὑφ᾽ ὑμῶν, ἀλλὰ καὶ τιμῆς κατηξιώθησαν. Σίμωνα μέν τινα Σαμαρέα, — — ὃς ἐπὶ Κλαυδίου Καίσαρος διὰ τῆς τῶν ἐνεργούντων δαιμόνων τέχνης δυνάμεις ποιήσας μαγικὰς, — — Μένανδρον δέ τινα, καὶ αὐτὸν Σαμαρέα, — — ἐνεργηθέντα καὶ ὑπὸ τῶν δαιμονίων — — Μαρκίωνα δέ τινα Ποντικὸν, — — ὃς κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως πολλοὺς πεποίηκε βλασφημίας λέγειν, κ. τ. λ. Sehr ſcharf äußert ſich auch Theophilus

von Antiochien, ad Autolyc. L. II, c. 14, p. 360 ed. Maran. (ed. Colon. p. 93 sq.), bei der Deutung der Schöpfungsgeſchichte: *Καὶ καθάπερ ἐν θαλάσσῃ νῆσοί εἰσιν αἱ μὲν οἰκηταὶ καὶ εὔυδροι καὶ καρποφόροι, ἔχουσαι ὅρμους καὶ λιμένας, πρὸς τὸ τοῖς χειμαζομένοις ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς καταφυγάς· οὕτω δέδωκεν ὁ Θεὸς τῷ κόσμῳ κυμαινομένῳ καὶ χειμαζομένῳ ὑπὸ τῶν ἁμαρτημάτων τὰς συναγωγὰς λεγομένας ἐκκλησίας ἁγίας, ἐν αἷς καθάπερ λιμέσιν εὐόρμοις ἐν νήσοις αἱ διδασκαλίαι τῆς ἀληθείας εἰσί· πρὸς ἃς καταφεύγουσιν οἱ θέλοντες σώζεσθαι, ἐρασταὶ γινόμενοι τῆς ἀληθείας, καὶ βουλόμενοι ἐκφυγεῖν τὴν ὀργὴν καὶ κρίσιν τοῦ Θεοῦ. Καὶ ὥσπερ αὖ νῆσοί εἰσιν ἕτεραι πετρώδεις καὶ ἄνυδροι καὶ ἄκαρποι καὶ θηριώδεις καὶ ἀοίκητοι ἐπὶ βλάβῃ τῶν πλεόντων καὶ χειμαζομένων, ἐν αἷς τείρεται τὰ πλοῖα, καὶ ἐξαπόλλυνται ἐν αὐταῖς οἱ κατερχόμενοι· οὕτως εἰσὶν αἱ διδασκαλίαι τῆς πλάνης, λέγω δὲ τῶν αἱρέσεων, αἱ ἐξαπολλύουσι τοὺς προσιόντας αὐταῖς. Οὐ γὰρ ὁδηγοῦνται ὑπὸ τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας· ἀλλὰ καθάπερ πειράται, ἐπὰν πληρώσωσι τὰς ναῦς, ἐπὶ τοὺς προειρημένους τόπους περιπείρουσιν, ὅπως ἐξαπολέσωσιν αὐτάς· οὕτω συμβαίνει καὶ τοῖς πλανωμένοις ἀπὸ τῆς ἀληθείας ἐξαπόλλυσθαι ὑπὸ τῆς πλάνης.* Irenäus iſt nicht milder. Adv. Haer. IV. 26 § 2, p. 262 ſchreibt er: Reliquos vero, qui absistunt a principali successione, et quocunque loco colligunt, suspectos habere (scl. oportet), vel quasi haereticos et malae sententiae, vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes, aut rursus ut hypocritas, quaestus gratia et vanae gloriae hoc operantes. Omnes autem hi deciderunt a veritate. Et haeretici quidem alienum ignem afferentes ad altare Dei, id est alienas doctrinas, a coelesti igne comburentur, quemadmodum Nadab et Abiud. Qui vero exsurgunt contra veritatem, et alteros adhortantur adversus Ecclesiam Dei, remanent apud inferos, voragine terrae absorpti, quem-

admodum qui circa Chore, Dathan et Abiron. Qui autem scindunt et separant unitatem Ecclesiae, eamdem quam Hieroboam poenam percipiunt a Deo. Ferner c. 33, § 7, p. 272, wo es von dem discipulus vere spiritalis, recipiens Spiritum Dei, welcher judicat quidem omnes, ipse autem a nemine judicatur, heißt: *Ἀνακρινεῖ δὲ τοὺς τὰ σχίσματα ἐργαζομένους, κενοὺς ὄντας τῆς τοῦ Θεοῦ ἀγάπης, καὶ τὸ ἴδιον λυσιτελὲς σκοποῦντας, ἀλλὰ μὴ τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας, καὶ διὰ μικρὰς δὲ τὰς ὑψούσας αἰτίας τὸ μέγα καὶ ἔνδοξον σῶμα τοῦ Χριστοῦ τέμνοντας καὶ διαιροῦντας, καὶ ὅσον τὸ ἐπ' αὐτοῖς ἀναιροῦντας· τοὺς εἰρήνην λαλοῦντας καὶ πόλεμον ἐργαζομένους, ἀληθῶς διυλίζοντας τὸν κώνωπα, τὸν δὲ κάμηλον καταπίνοντας. Οὐδεμία δὲ τηλικαύτη δύναται πρὸς αὐτῶν κατόρθωσις γενέσθαι, ἡλίκη τοῦ σχίσματός ἐστιν ἡ βλάβη.* Iudicabit autem et omnes eos, qui sunt extra veritatem, id est extra Ecclesiam; ipse autem a nemine judicabitur. Auch kann man vergleichen was Irenäus von dem Polycarpus berichtet, L. III. c. 3 § 4, p. 177: Is enim est, qui sub Aniceto cum advenisset in Urbem, multos ex his, quos praediximus, haereticos convertit in Ecclesiam Dei, unam et solam hanc veritatem annuntians ab Apostolis percepisse se, quam et Ecclesiae tradidit. Et sunt qui audierunt eum dicentem, quoniam Ioannes Domini discipulus in Epheso iens lavari, cum vidisset intus Cerinthum, exsilierit de balneo non lotus, dicens, quod timeat, ne balneum concidat, cum intus esset Cerinthus, inimicus veritatis. Et ipse autem Polycarpus Marcioni aliquando occurrenti sibi et dicenti: Cognoscis nos? respondit: Cognosco te primogenitum Satanae. Tantum Apostoli et horum discipuli habuerunt timorem, ut ne verbo tenus communicarent alicui eorum, qui adulteraverant veritatem, quemadmodum et Paulus ait. (Tit. 3, 10. 11.) Hören wir den Tertullian. De praescr. haer. c. 7, p. 204 sind ihm die

Häreſieen doctrinae hominum et daemoniorum, und in derſelben Schrift c. 40, p. 216 ſchreibt er: Sequetur, a quo intellectus interpretetur eorum, quae ad haereses faciant? A diabolo scilicet, cujus sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur. etc. De baptism. c. 15, p. 230 erklärt er, von den Häretikern ſprechend, gradezu: quia non idem Deus est nobis et illis, nec unus Christus, id est idem. Damit ſtimmt dann de praescr. haer. c. 16, p. 208 überein: Adeo interdixit (Paulus Tit. 3, 10. 11) disputationem, correptionem designans causam haeretici conveniendi: et hanc unam, scilicet quia non est Christianus, ne more Christiani semel et iterum, et sub duobus aut tribus testibus castigandus videretur. Auch Clemens von Alexandrien äußert ſich in entſchiedener Weiſe: Strom. III. 11, p. 544: πρὸς δὲ καὶ προειρημένων αἱρέσεων ἀφορισθῆναι ὡς ἀκαθάρτων καὶ ἀθέων κελεύει (scl. ὁ Θεὸς) προφητικῶς ἡμᾶς. Desgleichen VII. 16, p. 890: Καθάπερ οὖν εἴ τις ἐξ ἀνθρώπων θηρίον γένοιτο παραπλησίως τοῖς ὑπὸ τῆς Κίρκης φαρμαχθεῖσιν, οὕτως ἄνθρωπος εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ πιστὸς τῷ Κυρίῳ διαμένειν ἀπολώλεκεν ὁ ἀναλακτίσας τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν, καὶ ἀποσκιρτήσας εἰς δόξας αἱρέσεων ἀνθρωπίνων. Ὁ δὲ ἐκ τῆσδε τῆς ἀπάτης παλινδρομήσας, κατακούσας τῶν γραφῶν, καὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον ἐπιστρέψας τῇ ἀληθείᾳ, οἷος ἐξ ἀνθρώπου Θεὸς ἀποτελεῖται. Und ebendaſ. c. 17, p. 897 sq.: Οἱ τοίνυν τῶν ἀσεβῶν ἁπτόμενοι λόγων ἄλλοις τε ἐξάρχοντες, μηδὲ εὖ τοῖς λόγοις τοῖς θείοις, ἀλλὰ ἐξημαρτημένως συγχρώμενοι, οὔτε αὐτοὶ εἰσίασιν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, οὔτε οὓς ἐξηπάτησαν ἐῶσιν τυγχάνειν τῆς ἀληθείας· ἀλλ' οὐδὲ τὴν κλεῖν ἔχοντες αὐτοὶ τῆς εἰσόδου, ψευδῆ δέ τινα καί, ὥς φησιν ἡ συνήθεια, ἀντικλεῖδα, δι' ἧς οὐ τὴν αὐλαίαν ἀναπετάσαντες, ὥσπερ ἡμεῖς,

διὰ τῆς τοῦ Κυρίου παραδόσεως, εἰςίμεν, παράθυρον δὲ ἀνατέμνοντες καὶ διορίξαντες λάθρα τὸ τειχίον τῆς ἐκκλησίας, ὑπερβαίνοντες τὴν ἀλήθειαν, μυσταγωγοὶ τῆς τῶν ἀσεβῶν ψυχῆς καθίστανται. Zuletzt mag noch Origenes reden. Comm. in Ep. ad Rom. L. X. c. 5, p. 670 Vol. IV. ſchreibt er bei Erklärung der Stelle Röm. 14, 22. 23: Sed requirat aliquis, si et haeretici quae faciunt, quia secundum hoc, quod credunt faciunt, ex fide facere credantur: an quia fides apud illos mala est, omne quod faciunt peccatum pronuntiandum sit, quia non fit ex fide. Ego puto illorum credulitatem appellari magis quam esse fidem. Sicut enim pseudoprophetae falso nomine interdum prophetae appellantur, et falsa scientia scientia dicitur, et falsa sapientia sapientia abusive nominatur: ita et haereticorum credulitas falso nomine fides appellatur. Unde videndum est, ne forte etiam si quid boni operis apud illos geri videtur, quia non fit ex fide, convertatur in peccatum, sicut et de quodam dictum est: *Fiat oratio ejus in peccatum.* Est interdum et castitas, quae non est ex fide etc. etc. Est ergo falsa fides eorum, qui *circa fidem naufragaverunt*, est et falsa sapientia *hujus* scilicet *mundi* et *principum hujus mundi*, quae destruetur. Sicut enim pyratae solent in mari in locis vadosis occultisque scopulis per obscurum noctis lumen accendere, quo navigantes sub spe confugiendi ad portum salutis ad naufragia perditionis invitent: ita et istud lumen falsae sapientiae vel falsae fidei a principibus mundi et spiritibus aëris hujus accenditur, non per quod evadant, sed quod pereant homines mundi hujus fluctus et vitae pelagus navigantes. De his, opinor, pyratis dicebat et Iob: *Sagittae pyratarum ejus super me venerunt.* Et ob hoc nimirum etiam ipse Paulus Apostolus dicit, qui et *ipse Satanas transfigurat se in Angelum lucis.* Und Fragm. Libri in Ep. ad Tit., p. 694 sq. Vol. IV: Per quae (die Stelle Gal. 5,

19—21) cognoscimus, quoniam sicut hi, qui fornicationibus vel immunditiis atque impudicitiis et idolorum cultibus maculati sunt, regnum Dei non possidebunt, ita et hi, qui in haeresim declinaverint. Neque enim putandum est, tanti Apostoli tam absolutam sententiam posse ullo genere vaccillare. Apostolus enim est omnium Ecclesiarum Christi, *non ab homine, neque per hominem, sed per Iesum Christum et Deum Patrem* electus. Propterea ergo, secundum auctoritatem sententiae ipsius, oportet nos, sicut reliqua mala, quae numeravit, ita etiam nomen haeresis devitare, neque cum talibus orationis societate misceri. Vgl. auch Ser. Comment. in Matth., c. 33, 852 Vol. III: Et malum quidem est, invenire aliquem secundum mores vitae errantem, multo autem pejus arbitror esse, in dogmatibus aberrare, et non secundum verissimam regulam scripturarum sentire. Quoniam sicut in peccatis mortalibus puniendi sumus amplius propter dogmata falsa peccantes. Si enim sufficeret conversatio morum bonorum hominibus ad salutem, quomodo apud gentes philosophi aut apud haereticos multi continenter viventes nequaquam salvantur, quasi obscurante et sordidante conversationem eorum dogmatis falsitate? — — Sciendum est autem, quoniam quantum ad veritatem, impossibile est, esse aliquem innocentem manibus et mundum a peccatis, ut non sit purus corde et castus a dogmatibus falsis: sicut e contrario impossibile est, mundum quidem et castum esse corde a dogmatibus falsis, ut non sit innocens manibus et mundus a peccatis. Haec enim alterutrum se sequuntur et non separantur ab invicem, sermo mundus in anima et vita irreprehensibilis.

§ 58.

Auch die Einheit prädiciren dieſe älteſten Kirchenlehrer zuverſichtlich von der katholiſchen Kirche. Schon von

dem Ignatius an; denn in der Stelle ad Ephes. c. 3, p. 12 liegt wirklich die beſtimmte Vorſtellung von der Einheit der Kirche (ſ. oben S. 471 f.), und zwar iſt dieſe Einheit dort näher dargeſtellt als auf dem Episkopat, alſo überhaupt auf der Kirchenverfaſſung beruhend (οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες.) Auch Hermas betont ſchon die Einheit der Kirche, ſetzt aber ihre Vollendung erſt an's Ende: L. III. Sim. 9 c. 18, p. 121: Sicut ergo vidisti, postquam ejecti sunt lapides de turri, qui reprobati erant, traditi sunt spiritibus perniciosis atque saevis; et ita purificatam turrim vidisti, ut crederetur ex uno lapide esse tota: ita et Ecclesia Dei cum purificata fuerit, ejectis ex ea malis atque fictis, scelestis et dubiis et quicunque nequiter in ea se gesserunt, ac variis nequitiae peccatorum generibus, erit unum corpus ejus, unus intellectus, unus sensus, una fides eademque caritas; et tunc Filius Dei laetabitur inter illos, et recipiet voluntate pura populum suum. Vgl. ebendaſelbſt c. 17, p. 120 sq. (ſ. oben § 56.) Desgl. ebendaſelbſt c. 13, p. 118: Ideoque totam turrim concordem vides cum petra (im Bilde der Sohn Gottes), et velut ex uno lapide factam. Sic quoque ii, qui crediderunt Deo per Filium ejus, induti sunt spiritum hunc (den h. Geiſt). Ecce unus erit spiritus et unum corpus et unus color vestium eorum etc. Näher geht Irenäus auf die Sache ein. Er hebt die Einheit der Kirche ſtark hervor, und ſetzt ſie ausdrücklich in die Identität des objectiven Glaubens oder der Lehre und des Bekenntniſſes, in die des ſubjectiven Glaubens aller einzelnen Chriſten und Chriſtengemeinden, in die gemeinſame Theilnahme aller an dem heiligen Geiſt und in die alle unter einander verknüpfende kirchliche Verfaſſung. Bei dieſer letzteren denkt er nicht lediglich an das abſtracte Moment der Selbigkeit der Verfaſſungsformen in allen einzelnen Gemeinden, ſondern er gibt auch

namentlich diejenige Inſtitution an, welche die kirchliche Einheit weſentlich conſtituirt, den Episkopat. Hauptſtellen ſind: Adv. Haer. I. 10 § 1, p. 48: *Ἡ μὲν γὰρ ἐκκλησία, καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν Ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν εἰς ἕνα Θεὸν — — πίστιν. κ. τ. λ.* § 2, p. 49: *Τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα καὶ ταύτην τὴν πίστιν, ὡς προέφαμεν, ἡ ἐκκλησία, καίπερ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διεσπαρμένη, ἐπιμελῶς φυλάσσει ὡς ἕνα οἶκον οἰκοῦσα· καὶ ὁμοίως πιστεύει τούτοις ὡς μίαν ψυχὴν καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσα καρδίαν, καὶ συμφώνως ταῦτα κηρύσσει καὶ διδάσκει καὶ παραδίδωσιν ὡς ἓν στόμα κεκτημένη. Καὶ γὰρ αἱ κατὰ τὸν κόσμον διάλεκτοι ἀνόμοιαι, ἀλλ' ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή. — — ἀλλ' ὥσπερ ὁ ἥλιος, τὸ κτίσμα τοῦ Θεοῦ, ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ εἷς καὶ ὁ αὐτός, οὕτω καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας πανταχῇ φαίνει, καὶ φωτίζει πάντας ἀνθρώπους τοὺς βουλομένους εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν.* § 3, p. 51: *Καθὼς λέγουσιν οὗτοι, οἱ ἀληθῶς ἔρημοι θείας συνέσεως διδάσκαλοι, τῆς οὔσης ἐκκλησίας πάσης μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πίστιν ἐχούσης εἰς πάντα τὸν κόσμον, καθὼς προέφαμεν.* Ferner L. V. c. 20, § 1, p. 317: Eorum autem, qui ab Ecclesia sunt, semita, circumiens mundum universum, quippe firmam habens ab Apostolis traditionem, et videre nobis donans, omnium unam et eamdem esse fidem, omnibus unum et eundem Deum Patrem praecipientibus, et eamdem dispositionem incarnationis Filii Dei credentibus, et eamdem donationem Spiritus scientibus, et eadem meditantibus praecepta, et eamdem figuram ejus, quae est erga Ecclesiam, ordinationis [30]) custodientibus, et eundem exspectantibus adventum Domini, et eamdem salu-

---

31) D. i., wie es Maſſuet in der Note ganz richtig erklärt, eamdem regiminis ecclesiastici formam.

tem totius hominis, id est animae et corporis, sustinentibus. Et Ecclesiae quidem praedicatio vera et firma, apud quam una et eadem salutis via in universo mundo ostenditur. Endlich L. IV. c. 33 § 8, p. 272: *Γνῶσις ἀληθὴς ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχὴ καὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου* et character corporis Christi secundum successiones Episcoporum, quibus illi eam, quae in uno quoque loco est, Ecclesiam tradiderunt. (Vgl. oben S. 486 f.)

Im Weſentlichen dieſelbe Vorſtellung hat auch **Tertullian**, wenn er ſie gleich minder in ihrer Tiefe faßt. Die Einheit der Kirche beruht ihm weſentlich in der gemeinſamen, unmittelbaren oder mittelbaren, Abkunft aller ihrer Theile von den Apoſteln, näher in der Identität der von ihnen überkommenen Lehre und Verfaſſung in allen einzelnen Particulargemeinden und in der durch jene Verfaſſung ermöglichten wechſelſeitigen Communication derſelben unter einander, oder auch — was freilich ein ſehr weitſchichtiger Ausdruck iſt, — darauf, daß die Angehörigen der Kirche alle Einen Glauben, Einen Gott, Einen Heiland, Eine Hoffnung und Eine Taufe haben. So De praescr. haeret. c. 20, p. 208 sq.: Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantae Ecclesiae una est illa ab Apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes prima et Apostolicae, dum una omnes probant unitatem, dum est illis communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis: quae jura non alia ratio regit quam ejusdem sacramenti una traditio. (S. die Stelle im Zuſammenhange unten § 60.) Desgleichen De virgin. veland. c. 2, p. 173: Quid observabimus, quid diligemus? Non possumus respuere consuetudinem, quam damnare non possumus, utpote non extraneam, quia non extraneorum, cum quibus scilicet communicamus jus pacis et nomen fraternitatis. Una nobis et illis fides, unus Deus, idem

Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta. Semel dixerim, una Ecclesia sumus. Ita nostrum est quodcunque nostrorum est. Ceterum dividis corpus. Vgl. auch Adv. Marcion. IV. c. 5, p. 415: Dico itaque apud illas (Ecclesias), nec solas jam Apostolicas, sed apud universas, quae illis de societate sacramenti confoederantur, id Evangelium Lucae etc.

Dem Clemens von Alexandrien iſt die katholiſche Kirche gleichfalls weſentlich eine einheitliche. Was er an ihr ausdrücklich als das die Einheit ſtiftende Moment hervorhebt, iſt die Identität des Glaubens in allen ihren Gliedern. Strom. VII. 17, p. 899 sq. (ſ. oben S. 584 f.) beſchreibt er ſie als *εἰς ἑνότητα πίστεως μιᾶς τῆς κατὰ τὰς οἰκείας διαθήκας, μᾶλλον δὲ κατὰ τὴν διαθήκην τὴν μίαν διαφόροις τοῖς χρόνοις, ἑνὸς τοῦ Θεοῦ τῷ βουλήματι, δι' ἑνὸς τοῦ Κυρίου συνάγουσαν τοὺς ἤδη κατατεταγμένους, οὓς προώρισεν ὁ Θεός.* Vgl. auch Strom. V. 6, p. 667: *πρὸς δὲ τοῖς βορείοις τοῦ θυσιαστηρίου τράπεζα εἶχε τὴν θέσιν, ἐφ' ἧς ἡ παράθεσις τῶν ἄρτων· ὅτι τροφιμώτατα τῶν πνευμάτων τὰ βόρεια. Εἶεν δ' ἂν μοναί τινες εἰς ἓν σῶμα καὶ σύνοδον μίαν συμπνεουσῶν ἐκκλησιῶν.* Und ähnlich ſetzt Origenes die Einheit der Kirche in den Einen Glauben und die Eine Taufe: Hom. 2 in Genes., § 3, p. 63 Vol. II: Confertur ergo populus hic, qui salvatur in Ecclesia, illis omnibus, sive hominibus sive animalibus, quae salvata sunt in arca. Verum quoniam non est omnium unum meritum, nec unus in fide profectus, idcirco et arca illa non unam praebet omnibus mansionem, sed bicamerata sunt inferiora et tricamerata superiora, et nidi distinguuntur in ea: ut ostendat quia et in Ecclesia, licet omnes intra unam fidem contineantur, atque uno baptismate diluantur,

non tamen unus omnibus atque idem profectus est, sed unusquisque in suo ordine.

§ 59.

Die **Heiligkeit** finden wir der katholiſchen Kirche mit am früheſten in der Ueberſchrift des Schreibens der Gemeinde von Smyrna an die von Philomelium über den Märtyrertod des Polykarpus ausdrücklich beigelegt, bei **Euſeb.**, K. G. IV. 15, p. 162 (ſ. oben § 52, S. 563) Ein wahrſcheinlich noch älterer Zeuge für dieſe Vorſtellung iſt ſodann **Hermas**. Seiner ganzen allegoriſchen Darſtellung der Kirche (ſ. oben Anmerkung 27) liegt die Ueberzeugung von ihrer Heiligkeit deutlich zum Grunde. Dabei erkennt er ſchon beſtimmt an, daß die Kirche auch Heuchelgläubige in ſich ſchließt; aber dieß ſteht bei ihm nicht im Widerſpruch mit der Heiligkeit derſelben; denn bei ihrer Erbauung läßt er jene Heuchelchriſten nicht mit in den Bau aufgenommen, ſondern hinweggeworfen werden, ſo daß ihm alſo die Kirche als in einem immanenten Selbſtreinigungsproceß begriffen erſcheint. L. I. Vis. 3, c. 6, p. 80 ſchreibt er: Qui (scl. lapides) autem recidebantur et longe projiciebantur a turre, vis scire qui sunt? Ii sunt filii iniquitatis, qui et crediderunt in simulatione, et omnis nequitia non discessit ab eis. Propter hoc non habent salutem, quoniam non sunt utiles in structura propter nequitias suas. Quapropter excisi sunt, et longe projecti, propter iram Domini, quia exacerbaverunt eum. 32)

---

32) Einigermaaßen bezieht ſich hierher auch L. III. Sim. 3, p. 104 sq.: Ostendit mihi arbores multas abjectis foliis, quae mihi velut aridae videbantur; omnes enim similes erant. Et dixit mihi: Vides arbores has? Video, inquam, Domine, similes aridis. Respondens dixit mihi: Hae arbores in similitudinem sunt horum, qui in saeculo morantur. Respondi, inquiens: Cur velut aridis similes sunt? Quoniam, inquit, nec justi, nec injusti cognoscuntur, sed similes sunt, in hoc saeculo. Hoc enim saeculum justis hiems est, qui non

Vgl. auch L. III. Sim. 9, c. 18, p. 121 (ſ. oben § 58. Die vollſtändige Ausſtoßung aller dieſer falſchen Chriſten aus der Kirche läßt Hermas durch den Erlöſer ſelbſt vornehmen, der unmittelbar vor der Beendigung ihres Baues kommt, um ſie genau zu unterſuchen, und alle nicht probehaltigen Bauſteine bezeichnet. S. L. III. Sim. 9, c. 16, p. 116 vgl. c. 30, p. 123.

Eine ſchon ſchärfer beſtimmte Vorſtellung begegnet uns bei Clemens von Alexandrien. Ihm iſt die katholiſche Kirche Paedag. I. c. 6 p. 123 (ſ. oben § 57, S. 584) *ἀκήρατος ὡς παρθένος*, und in dieſer ihrer Reinheit die Braut Chriſti. Strom. III. 6, p. 533: bemerkt er gegen die Häretiker, welche ſich für ihre Verwerfung der Ehe auf die Eheloſigkeit des Erlöſers beriefen: *εἶτ' οὐκ ἴσασι τὴν αἰτίαν τοῦ μὴ γῆμαι τὸν Κύριον. Πρῶτον μὲν γὰρ τὴν ἰδίαν νύμφην εἶχε τὴν ἐκκλησίαν.* Und c. 11, p. 544 ſagt er bei Beſprechung der Stelle 2 Cor. **11**, 2: *Ἐκκλησία δὲ ἄλλον οὐ γαμεῖ, τὸν νυμφίον κεκτημένη.* Der nähere Begriff der Heiligkeit der Kirche iſt ihm nun dieſer, daß ſie der organiſche Complex der von dem göttlichen Logos beſeelten und regierten Menſchen iſt, eine weſentlich göttliche Gemeinſchaft auf Erden. Strom. IV. 26, p. 642: *Σπουδαῖον γὰρ ἡ πόλις, καὶ ὁ δῆμος ἀστεῖόν τι σύστημα, καὶ πλῆθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμου διοικούμενον, καθάπερ ἡ ἐκκλησία ὑπὸ Λόγου, ἀπολιόρκητος, ἀτυράννητος πόλις ἐπὶ γῆς, θέλημα θεῖον ἐπὶ γῆς ὡς ἐν οὐρανῷ. Εἰκόνας τῆσδε τῆς πόλεως καὶ οἱ ποιηταὶ κτίζουσι γράφοντες. Αἱ γὰρ Ὑπερβόριοι καὶ Ἀριμάσπιοι πόλεις καὶ τὰ Ἠλύσια πεδία δικαίων πολιτεύ-*

agnoscuntur, cum peccatoribus habitantes. Sicut in hieme omnes arbores, abjectis foliis, aridis similes sunt, nec potest cognosci, quae sunt aridae, aut quae virides: sic et in hoc saeculo nec justi nec injusti cognoscuntur, sed similes sunt omnes.

ματα· ἴσμεν δὲ καὶ Πλάτωνος πόλιν παράδειγμα ἐν οὐρανῷ κειμένην. 33). Sie iſt ihm der Tempel Gottes auf Erden, diejenige Beſtimmtheit des menſchlichen Lebens, welche auf eigenthümliche Weiſe geeignet iſt, die Einwohnung Gottes zu faſſen, ſoweit eine ſolche überhaupt unter den Bedingungen des irdiſchen Daſeins realiſirbar iſt. Strom. VII. 5, p. 846: *Εἰ δὲ τὸ „ἱερὸν" διχῶς ἐκλαμβάνεται, ὅ τε Θεὸς αὐτὸς καὶ τὸ εἰς τιμὴν αὐτοῦ κατασκεύασμα, πῶς οὐ κυρίως τὴν εἰς τιμὴν τοῦ Θεοῦ καὶ ἐπίγνωσιν ἁγίαν γενομένην ἐκκλησίαν ἱερὸν ἂν εἴποιμεν Θεοῦ, τὸ πολλοῦ ἄξιον, καὶ οὐ βαναύσῳ κατεσκευασμένον τέχνῃ, ἀλλ' οὐδὲ ἀγύρτου χειρὶ δεδαιδαλμένον, βουλήσει δὲ τοῦ Θεοῦ εἰς νεὼν πεποιημένην. Οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ. Ἀμείνων ὁ νεὼς οὗτος εἰς παραδοχὴν μεγέθους ἀξίας τοῦ Θεοῦ.* In dieſem Sinne iſt dem Clemens die katholiſche Kirche eine heilige.

Der ſeinigen ſehr verwandt iſt die Vorſtellung des Origenes. Auch er legt der katholiſchen Kirche in den ſtärkſten Ausdrücken das Prädicat der Heiligkeit bei. Die nachdrücklichſte Aeußerung iſt De Orat. c. 20, p. 229 Vol. I, deren Mittheilung wir uns jedoch für eine ſpätere Stelle unſerer Entwickelung vorbehalten müſſen (S. § 61). Sodann kann auch Hom. 9 in Exod., § 3, p. 163. Vol. II (es wird die Stelle 2 Moſ. 25, 8 erklärt,) verglichen werden: Omnes fortasse sanctificationem Ecclesiam facimus, quae est sancta, non habens maculam aut rugam, hoc modo,

---

33) Dieſe Parallele und die Anſicht von der Kirche als einem *δικαίων πολίτευμα* (einem Staat, deſſen Bürger alle Gerechte ſind,) ſetzt ſchon einen, wenn auch noch ganz dunklen, Anfang eines Bewußtſeins um die Möglichkeit, die chriſtliche Gemeinſchaft unter der politiſchen Form zu denken, voraus. Auch in dieſer Beziehung, wie in vielen andern, ragt Clemens über den Origenes (ſ. oben S. 558 f. Anm. 6.) hinaus.

si columnas habeat doctores et ministros suos. etc. Die Rückſicht auf ihre Heiligkeit iſt es auch beſtimmt, weshalb er die Kirche die Braut Chriſti nennt, (Comm. in Matth., Tom. 14, c. 17, p. 639 Vol. III: *Ἐπεὶ δὲ ὁ Ἀπόστολος εἰς τὸν Χριστὸν ἐκλαμβάνει καὶ τὴν ἐκκλησίαν τὸ καί· ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν, λεκτέον, ὅτι οὐκ ἀπέλυσεν ὁ Χριστὸς τὴν προτέραν, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, γυναῖκα αὐτοῦ, τὴν προτέραν συναγωγὴν κατ' ἄλλην αἰτίαν, τηρῶν τό· οὓς ὁ Θεὸς συνέζευξεν ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω, ἢ ὅτι ἐπόρνευσε ἐκείνη ἡ γυνή, μοιχευθεῖσα ὑπὸ τοῦ πονηροῦ, καὶ μετ' ἐκείνου ἐπιβουλεύσασα τῷ ἀνδρί, καὶ ἀποκτείνουσα αὐτὸν ἐν τῷ λέγειν· αἶρε ἀπὸ τῆς γῆς τὸν τοιοῦτον, σταύρου, σταύρου αὐτόν.*) und das Paradies. (Selecta in Genes., p. 28 Vol. II.: *Οἱ ἀναγεννώμενοι διὰ τοῦ θείου βαπτίσματος ἐν τῷ παραδείσῳ τίθενται, τουτέστιν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, ἐργάζεσθαι τὰ ἔνδον ὄντα ἔργα πνευματικά· καὶ ἐντολὴν λαμβάνουσι, πάντας ἀγαπᾶν τοὺς ἀδελφούς, καὶ τὸν ἐρχόμενον καρπὸν δι' ὑπομονῆς ἐσθίειν, κατὰ τὸ εἰρημένον· ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει φαγῇ.*) Der weſentliche Begriff der Heiligkeit der Kirche aber iſt auch ihm, daß ſie ihrer Natur nach ein von dem Erlöſer belebter und beſeelter Organismus iſt: c. Cels. VI. 48, p. 670: *Λέγομεν, ὅτι σῶμα Χριστοῦ φασιν εἶναι οἱ θεῖοι λόγοι, ὑπὸ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ψυχούμενον τὴν πᾶσαν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν· μέλη δὲ τούτου τοῦ σώματος εἶναι ὡς ὅλου τοὺς δέ τινας τοὺς πιστεύοντας· ἐπείπερ ὥσπερ ψυχὴ ζωοποιεῖ καὶ κινεῖ τὸ σῶμα, οὐ πεφυκὸς ἀφ' ἑαυτοῦ κινεῖσθαι ζωτικῶς, οὕτως ὁ Λόγος, κινῶν ἐπὶ τὰ δέοντα καὶ ἐνεργῶν τὸ ὅλον σῶμα, τὴν ἐκκλησίαν κινεῖ καὶ ἕκαστον μέλος τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, οὐδὲν χωρὶς λόγου πράττοντα.* [34]).

---

34) Hierher iſt wohl auch die Stelle De Princ. L. IV, c. 9, p.

Auch die **Apoſtoliſchen Conſtitutionen** legen der katholiſchen Kirche ausdrücklich die Heiligkeit bei, und geben zugleich einen beſtimmten Begriff dieſer ihrer Heiligkeit, nämlich daß ſie heilig ſei vermöge der eigenthümlich in ihr ſtatt habenden Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes: L. VII. c. 41 (in der bei der Taufe zu ſprechenden Renuntiationsformel), p. 383: *βαπτίζομαι καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τουτέστι τὸν παράκλητον, τὸ ἐνεργῆσαν ἐν πᾶσιν τοῖς ἀπ' αἰῶνος ἁγίοις, ὕστερον δὲ ἀποσταλὲν καὶ τοῖς Ἀποστόλοις παρὰ τοῦ Πατρὸς κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ μετὰ τοὺς Ἀποστόλους δὲ πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ.*

Endlich wird auch in dem Taufſymbolum, auf welches **Cyprian** ſich mehrmals bezieht, von der Kirche expreß der Character der Heiligkeit prädicirt: Ep. 70, ad Numidas, p. 125: Nam quum dicimus: *Credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per* ***sanctam*** *Ecclesiam*, intelligimus, remissionem peccatorum non nisi in Ecclesia dari. Und Ep. 76, ad Magnum, p. 154: Nam quum dicunt (die Novatianer): *credis remissionem peccatorum et vitam aeternam per* ***sanctam*** *Ecclesiam*, mentiuntur in interrogatione, quando non habeant Ecclesiam.

§ 60.

Es übrigt nur noch die **Apoſtolizität**. Welch ein Gewicht man vonvornherein darauf legte, der katholiſchen Kirche grade dieſe Eigenſchaft auf unumſtößliche Weiſe zu vindiciren, kann man recht unzweideutig an den bekannten Bemühungen des **Hegeſippus** abnehmen, auf dem Wege eigener Unterſuchung und Erkundigung ſich von der Apoſto-

---

166 Vol. I. zu ziehen, wo Origenes ſagt, er wolle die Regeln für die myſtiſche Interpretation der h. Schrift anzugeben verſuchen, *ἐχομένοις* (scl. *ἡμῖν*) *τοῦ κανόνος τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν Ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας*. **Rufinus** überſetzt: **sanctam** Ecclesiam.

lizität der Lehre der Kirche ſeiner Zeit zu überzeugen. S. Euſeb., K. G. IV. 22, p. 181 sq. Nächſtdem iſt beſonders in dem Irenäus das Bewußtſein um dieſen Punkt ungemein lebendig. Ein Hauptfundament ſeiner geſammten Polemik gegen die Häretiker iſt ja die Nachweiſung, daß die katholiſche Kirche ihren Urſprung geſchichtlich bis auf die Apoſtel ſelbſt zurückführen könne, nämlich vermöge der unmittelbaren Succeſſion ihrer Biſchöfe, während die Häreſieen dieß nicht vermöchten, als neue, nicht aus der urſprünglichen, geſchichtlichen Wurzel des Chriſtenthums hervorgewachſene Erſcheinungen. Die Hauptſtelle iſt L. III, c. 3. 4, p. 175—179 (namentlich c. 4, § 1, p. 178 ſ. oben § 57, S. 583.) Außerdem iſt noch zu vergleichen: L. I. 10 § 1, p. 48 (ſ. oben § 58), III. 24 § 1, p. 222 sq. (ſ. oben § 57, S. 581 f.), IV. 33, § 8, p. 272 (ſ. oben § 58), und V. 20, § 1, p. 317 (ſ. oben § 58).

Ganz in demſelben Sinne und wo möglich noch nachdrücklicher hebt auch Tertullian die Apoſtolizität der katholiſchen Kirche hervor. Auch ſein allgemeines Hauptargument gegen die Häretiker iſt, daß ihnen gegenüber der katholiſchen Kirche das Recht der Verjährung, der praescriptio, [35] zugute komme, daß ſie ſich als die urſprüngliche Beſitzerin des Chriſtenthums geſchichtlich ausweiſen, und dieſen ihren Beſitzſtand bis auf die Epoche der apoſtoliſchen Verkündigung ſelbſt zurück documentiren könne. Dieſen Gedanken führt er in einer beſondern Schrift umſtändlich aus, in derjenigen, die er gegen die Häreſie als ſolche gerichtet hat, [36] dem Buch de Praescriptione haereticorum. Wir he-

---

35) S. Baumgarten-Cruſius, Lehrb. d. chr. Dogmengeſch., II. S. 1256. vgl. mit Neander, Antignoſticus, S. 314.

36) De praescr. haer. c. 45, p. 218 sq.: Sed nunc quidem ge-

ben aus ihr nur diejenige Stelle aus, welche für unſern gegenwärtigen Zweck die bedeutſamſte iſt, c. 20. 21, p. 208 sq: Christus Jesus, Dominus noster, permittat dicere interim, quisquis est, cujuscunque Dei filius, cujuscunque materiae homo et Deus, cujuscunque fidei praeceptor, cujuscunque mercedis repromissor, quid esset, quid fuisset, quam patris voluntatem administraret, quid homini agendum determinaret, quamdiu in terris agebat ipse pronuntiabat, sive populo palam sive discentibus scorsum. Ex quibus duodecim praecipuos lateri suo adlegerat, destinatos nationibus magistros. Itaque uno eorum decusso, reliquos undecim, digrediens ad Patrem post resurrectionem, jussit ire et docere nationes, intinguendas in Patrem et in Filium et in Spiritum Sanctum. Statim igitur Apostoli, (quos haec appellatio Missos interpretatur,) assumto per sortem duodecimo Matthia in locum Iudae, ex auctoritate prophetiae, quae est in Psalmo David, consecuti promissam vim Spiritus Sancti ad virtutes et eloquium, primo per Iudaeam contestata fide in Iesum Christum, et Ecclesiis institutis, dehinc in orbem profecti, eamdem doctrinam ejusdem fidei nationibus promulgaverunt, et proinde Ecclesias apud unam quamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde Ecclesiae mutuatae sunt, et quotidie

---

neraliter actum est a nobis adversus haereses omnes, certis et justis et necessariis praescriptionibus repellendas a conlatione Scripturarum. De reliquo, si Dei gratia annuerit, etiam specialiter quibusdam respondebimus. Vgl. adv. Marcion. L. I. c 1, p. 366: Non negabunt discipuli ejus (des Marcion), primam illius fidem nobiscum fuisse, ipsius literis testibus: ut hinc jam destinari possit haereticus, qui, deserto quod prius fuerat, id postea sibi elegerit, quod retro non erat. In tantum enim haeresis deputabitur quod postea inducitur, in quantum veritas habebitur quod retro et a primordio traditum est. Sed alius libellus hunc gradum sustinebit adversus haereticos, etiam sine retractatu doctrinarum revincendos, quod hoc sint de praescriptione novitatis.

mutantur, ut Ecclesiae fiant. Ac per hoc et ipsae Apostolicae deputantur, ut soboles Apostolicarum Ecclesiarum. Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantae Ecclesiae una est illa ab Apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes prima et Apostolicae, dum una omnes probant unitatem, dum est illis communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis: quae jura non alia ratio regit quam ejusdem sacramenti una traditio. (C. 21.) Hinc igitur dirigimus praescriptionem: si Dominus Iesus Christus Apostolos misit ad praedicandum, alios non esse recipiendos praedicatores quam Christus instituit, quia nec alius Patrem novit nisi Filius et cui Filius revelavit, nec aliis videtur revelasse Filius quam Apostolis, quos misit ad praedicandum, utique quod illis revelavit. Quid autem praedicaverint, id est quid illis Christus revelaverit, et hic praescribam non aliter probari debere nisi per easdem Ecclesias, quas ipsi Apostoli condiderunt, ipsi eis praedicando, tam viva, quod ajunt, voce, quam per epistolas postea. Si haec ita sunt, constat proinde, omnem doctrinam, quae cum illis Ecclesiis Apostolocis, matricibus et originalibus fidei, conspiret, veritati deputandam, sine dubio tenentem quod Ecclesiae ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo accepit; omnem vero doctrinam de mendacio praejudicandam, quae sapiat contra veritatem Ecclesiarum et Apostolorum et Christi et Dei. Superest ergo, uti demonstremus, an haec nostra doctrina, cujus regulam supra edidimus, de Apostolorum traditione censeatur, et ex hoc ipso, an ceterae de mendacio veniant. Communicamus cum Ecclesiis Apostolicis, quod nulli doctrina diversa. Hoc est testimonium veritatis. Vgl. die Stelle aus der (montaniſtiſchen) Schrift Scorpiace, c. 9, p. 494: Quamquam etsi omnem hanc persecutionem conditionalem in solos tunc Apostolos destinasset, utique per illos cum toto sacramento, cum propagine

nominis, cum traduce Spiritus Sancti in nos quoque spectasset etiam persecutionis obeundae disciplina, ut haereditarios discipulos et Apostolici seminis frutices.

Im Weſentlichen ganz dieſelbe Vorſtellung treffen wir auch bei dem Clemens von Alexandrien an. Ihm zufolge iſt es die katholiſche Kirche allein, welche ihr Daſein geſchichtlich bis auf die apoſtoliſche Verkündigung ſelbſt zurückführen kann, und die Häreſieen verurtheilt ſchon vorweg ihre Jugend, aus welcher folgt, daß ſie ihren geſchichtlichen Ausgangspunkt nicht von dem urſprünglichen apoſtoliſchen Chriſtenthum genommen haben. S. Strom. VII. 17, p. 898 sq.: *Ὅτι γὰρ μεταγενεστέρας τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας τὰς ἀνθρωπίνας συνηλύσεις πεποιήκασιν* (die Häreſiarchen), *οὐ πολλῶν δεῖ λόγων. Ἡ μὲν γὰρ τοῦ Κυρίου κατὰ τὴν παρουσίαν διδασκαλία, ἀπὸ Αὐγούστου καὶ Τιβερίου Καίσαρος ἀρξαμένη, μεσούντων τῶν Αὐγούστου χρόνων τελειοῦται· ἡ δὲ τῶν Ἀποστόλων αὐτοῦ, μέχρι γε τῆς Παύλου λειτουργίας, ἐπὶ Νέρωνος τελειοῦται· κάτω δὲ, περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους, οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι, καὶ μέχρι γε Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας, καθάπερ ὁ Βασιλείδης, κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοὶ, τὸν Πέτρου ἑρμηνέα· ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον Θεοδάδι ἀκηκοέναι φέρουσιν· γνώριμος δ' οὗτος ἐγεγόνει Παύλου. Μαρκίων γὰρ, κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο· μεθ' ὃν Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ὑπήκουσεν. Ὧν οὕτως ἐχόντων, συμφανὲς ἐκ τῆς προγενεστάτης καὶ ἀληθεστάτης Ἐκκλησίας τὰς μεταγενεστέρας ταύτας καὶ τὰς ἔτι τούτων ὑποβεβηκυίας τῷ χρόνῳ κεκαινοτομῆσθαι παραχαραχθείσας αἱρέσεις. Ἐκ τῶν εἰρημένων ἄρα φανερὸν οἶμαι γεγενῆσθαι, μίαν εἶναι τὴν ἀληθῆ Ἐκκλησίαν, τὴν τῷ ὄντι ἀρχαίαν. — — κατά τε οὖν ὑπόστασιν, κατά τε ἐπίνοιαν, κατά τε ἀρχὴν, κα-*

τά τε ἐξοχὴν μόνην εἶναι φαμὲν τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν Ἐκκλησίαν. κ. τ. λ. Vgl. auch Strom. VI. 15, p. 802, wo Clemens von denjenigen Häretikern ſpricht, die er als *οἱ εἰς τὰ κυριώτατα παραπίπτοντες, καὶ ἀθετοῦντες τὸν Κύριον, τὸ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς*, von einer andern entſchuldbareren Claſſe unterſcheidet, und hinzuſetzt: *ἀποστεροῦντες δὲ τοῦ Κυρίου τὴν ἀληθῆ διδασκαλίαν· οἱ μὴ κατ' ἀξίαν τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Κυρίου τὰς γραφὰς λαλοῦντες καὶ παραδιδόντες· παραθήκη γὰρ ἀποδιδομένη Θεῷ, ἡ κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου διδασκαλίαν, διὰ τῶν Ἀποστόλων αὐτοῦ, τῆς θεοσεβοῦς παραδόσεως σύνεσίς τε καὶ συνάσκησις.*

Auch Origenes endlich nennt die katholiſche Kirche ausdrücklich *ἡ Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν Ἀποστόλων οὐράνιος Ἐκκλησία.* De Princip. IV. 9, p. 166. Vgl. in derſelben Schrift Prooem. c. 2, p. 47: — ita cum multi sint, qui se putant sentire quae Christi sunt, et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant, servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita, et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione.

§ 61.

Wiewohl nun ſo die Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts und der erſten Hälfte des dritten die in dem Begriff der chriſtlichen Kirche als ſolchem liegenden Eigenſchaften ohneweiteres von der empiriſchen katholiſchen Kirche prädicirten: ſo drängte ſich doch nichts deſto weniger einzelnen von ihnen ſchon das Bewußtſein um die Incongruenz zwiſchen jenen beiden, dem Begriff und der empiriſchen Wirklichkeit auf, wenn auch erſt in leiſeren Anfängen. Als ein beſtimmt mitwirkendes Moment iſt dabei auch das Zurücktreten der chiliaſtiſchen Erwartungen nicht zu verkennen. Grade

bei denjenigen Kirchenlehrern, welche die Oppoſition gegen den Chiliasmus repräſentiren, äußert ſich jene Skepſis am frühſten. Natürlich genug. Denn ſo lange man die Vollendung des Zuſtands der chriſtlichen Gemeinſchaft nicht von einer Entwickelung derſelben im geſchichtlichen Wege erwartete, [37] ſondern von einem plötzlichen, nicht durch einen geſchichtlichen Proceß allmälig motivirten, unmittelbaren Eingreifen des in Herrlichkeit wiedererſcheinenden Erlöſers: ſo lange konnte man auch keinen ernſtlichen Anſtoß daran nehmen, wenn man den Lebensprozeß der Kirche ſtocken oder aus ſeinem normalen Gange herausweichen ſah. Eine Skepſis der beſchriebenen Art erhob ſich in dieſer Zeit namentlich in Beziehung auf die Heiligkeit und die Ausſchließlichkeit der Kirche.

Zu allernächſt in Anſehung ihrer **Heiligkeit**. Sie ſtellte der unmittelbare Augenſchein frühzeitig in ein höchſt zweifelhaftes Licht. Die glückliche Ruhe, welche die Chriſten ſeit den letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts bis gegen die Mitte des dritten hin im Allgemeinen genoſſen, wurde dem ſittlichen Zuſtande der Kirche ſehr verderblich. Der lange Friede machte die Chriſten ſicher und ſchlaff, und gab ſehr vielen Veranlaſſung, aus unlauteren Beweggründen in ihre Gemeinſchaft einzutreten. [38]. Die Kirche ſtrengte ſich freilich ernſtlich an, ihre Reinheit zu retten durch Schärfe der Disciplin. Grade das Ende des zweiten

---

37) Doch ſheint eine Erwartung dieſer Art auch bei manchen Chiliaſten hindurch, namentlich bei dem **Hermas**. S. Pastor, L. III. Sim. 9. c. 32, p. 124 und Sim. 10. c. 4, p. 126.

38) S. **Origenes**, c. Cels. I. c. 67, p. 382. Vol. I. Hom. 4. in Jerem. § 3, p. 144. Vol. III. In den letzteren Decennien des dritten Jahrhunderts brachte die gleiche Urſache die nämliche Wirkung hervor. S. **Euſeb.**, K. G. VIII. 1, p. 375 sqq.

Jahrhunderts und die erſte Hälfte des dritten iſt die Zeit der größten Rigoroſität der Kirchenzucht. [39]) In ihr galt im Allgemeinen der Grundſatz, daß nach der Taufe nur noch eine Einmalige Buße ſtatthaft ſei. [40]) Aber dieſe lobenswerthe Strenge vermochte doch nicht durchzudringen. In den Jahren zunächſt vor der Decianiſchen Verfolgung herrſchte ein weitverbreiteter und tiefer Verfall der Sittlichkeit in der Chriſtenheit, [41]) der ſich auch unter dieſer Verfolgung ſelbſt durch die ſo ſehr zahlreichen Abfälle kund gab. So war die Reinheit der Kirche ſtatt in einem ſtetigen Wachsthum gradezu in einer ſtetigen Abnahme begriffen. Die Kirche, anſtatt, wie dieß in ihrem Begriff lag, je länger deſto vollkommener zu werden, wurde vielmehr ſichtlich ihrem Urbilde immer unähnlicher. Dieſe Beobachtung mußte das Bewußtſein der Katholiker mächtig erſchüttern; ſie konnten jetzt nicht umhin, ſich mit Befremden zu fragen, wie doch, da das Prädicat der Heiligkeit der chriſtlichen Kirche ihrem Begriff nach unveräußerlich anhafte, die ſo gar nicht als heilig

---

39) S. Tertull., De pudicit. c. 12, p. 561. Cyprian, Ep. 52, ad Antonian., p. 72. Cyprian ſelbſt ſcheint vor der Decianiſchen Verfolgung ſtrengere kirchendisciplinariſche Grundſätze gehabt zu haben. S. Neander, K. G. I. 1. S. 368 ff. Zu einem milderen Syſtem einzulenken, dazu gab die nächſte Veranlaſſung die Decianiſche Verfolgung, in der eine ſo außerordentlich große Anzahl von Chriſten in allen Gemeinden ihren Glauben verläugnet hatte. Derjenige, welcher damals zuerſt auf die Nothwendigkeit eines gelinderen Verfahrens aufmerkſam machte, war Dionyſius von Alexandrien. S. ſein Schreiben an den Biſchof Fabius von Antiochien, bei Euſeb., K. G. VI. 42, p. 309.

40) Hermas, L. I. Vis. 2, p. 77. L. II. Mand. 4, § 1, p. 88 sq. Tertull., de Poenit., c. 7, p. 125 sq. u. c. 9, p. 126 sq. Origenes, Hom. 15. in Levit. § 2, p. 262. Vol. II. Comm. in Matth. Tom. 13. § 30, p. 611. Vol. III.

41) S. die Schilderung deſſelben bei Cyprian, de Lapsis, p. 182 sq. und de Unit. Eccl., p. 203.

erſcheinende empiriſche katholiſche Kirche die wahre ſein könne.

Aus dieſer Verlegenheit boten ſich nun zwei Auswege dar. Man konnte **entweder** die Heiligkeit als zwar der Kirche an ſich, aber nicht der Kirche ſchon während des irdiſchen Stadiums ihrer Geſchichte — der werdenden Kirche — weſentlich betrachten, — **oder** das Unheilige an der empiriſchen Kirche als dieſer gar nicht weſentlich angehörig. Beides hatte genau beſehen denſelben Sinn.

Den erſteren Weg ſehen wir den **Clemens** von **Alexandrien** einſchlagen. Er nimmt eine Kirche an, der **vollkommene** Heiligkeit eignet; aber dieſe Kirche ſetzt er nicht in die irdiſche Welt, ſondern in den Himmel; die **heilige** Kirche iſt ihm die **himmliſche** (die *οὐράνιος ἐκκλησία*), von der die irdiſche nur ein ſchwaches Abbild iſt. [42)]

---

42) Eine verwandte Vorſtellung findet ſich bereits bei dem **Hermas**. Ihm iſt nämlich die Ecclesia eine Art von Aeon, eine himmliſche Perſon, die erſte Creatur Gottes, um deren willen die Welt geſchaffen iſt. Sie erſcheint ihm, bald in der Geſtalt einer Matrone, bald in der einer Jungfrau, als Vermittlerin und Auslegerin der göttlichen Offenbarungen, die er erhält. (S. L. I. Vis. 1. c. 3, p. 76. Dazu gibt c. 4, p. 77 sq. den Commentar: Revelatum autem est mihi, fratres, dormienti a juvene specioso et dicente mihi: Anum illam, a qua accepisti libellum, quam putas esse? Et ego dixi: Sibyllam. Erras, inquit, non est. Quae est ergo, Domine? Et dixit mihi: Ecclesia Dei est. Et dixi ad illum: Quare ergo anus est? Quoniam, inquit, omnium prima creata est, ideo anus, et propter illam mundus factus est.) Dieſe himmliſche Ecclesia iſt aber dem Hermas dann auch wieder die Leiterin und Aufſeherin bei der Erbauung der chriſtlichen Kirche auf Erden, ja dieſe irdiſche Kirche ſelbſt. (L. I. Vis. 3. c. 3, p. 79: Turris quidem, quam vides aedificari, ego sum Ecclesia, quae tibi apparui, et modo et prius.) **Jachmann** (Der Hirte des Hermas. Königsb. 1835, S. 86) ſchreibt ſehr mit Unrecht: „Von der Kirche hat Hermas eine ſehr hohe Vorſtellung, da er l. I. vis. 2, 4 behauptet, daß ſie nicht allein vor allem am erſten geſchaffen, ſondern daß die ganze Welt ihretwegen ins Daſein gerufen ſei. Doch ſcheint dieſe Anſicht von der Ewigkeit der chriſtlichen

Er entwickelt dieſe Vorſtellung Strom. L. IV. c. 8, p. 593. Hier ſetzt er willkürlich die beiden Stellen des Briefs an die Coloſſer K. 3, 18—4, 1 und K. 3, 11—15 in umgekehrter Ordnung zuſammen, ſo daß ſich K. 4, 1 u. K. 3, 11 unmittelbar an einander reihen, wie folgt: *οἱ κύριοι τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχετε, εἰδότες, ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν* o ὐ ρ α ν ῷ, *ὅ π ο υ οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος καὶ Σκύθης, δοῦλος καὶ ἐλεύθερος, ἀλλὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός.* Bei dieſer Stellung der Sätze findet er nun in dem letzteren eine Beſchreibung der himmliſchen Kirche nach ihrer Differenz von der irdiſchen. Ehe er die pauliniſche Stelle weiter fortführt, ſchaltet er deshalb die Bemerkung ein: *εἰκὼν δὲ τῆς* o ὐ ρ α ν ί ο υ *ἐκκλησίας ἡ* ἐ π ί γ ε ι ο ς· *ὅπερ εὐχόμεθα καὶ ἐπὶ γῆς γενέσθαι τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ὡς ἐν οὐρανῷ.* Und jetzt erſt fährt er im Context der Stelle des Briefs an die Coloſſer fort mit K. 3, 12, indem er die erſten Worte durch eine kleine Modification ſeiner Conſtruction anſchmiegt: *ἐνδυσάμενοι σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην κ. τ. λ.* Freilich läßt Clemens bei dieſer Vorſtellungsweiſe den ſtrengen Begriff der Kirche fallen, und faßt ſie ganz lax als die Gemeinſchaft der Chriſto angehörigen überhaupt, ohne alle Rückſicht auf die eigenthümliche Form die-

---

Kirche nicht dem Hermas eigenthümlich, ſondern dem chriſtlichen Alterthum überhaupt anzugehören, denn auch Euſebius hist. eccl. I, 1—5 trägt ſie auf das Beſtimmteſte vor." Das bei Euſebius a. a. O., worauf ſich Jachmann bezieht, kann nur c. 2—4, p. 5—16 ſein. Hier ſucht aber Euſebius nur dieß zu beweiſen, daß der Erlöſer ſich ſchon den heiligen Männern der patriarchaliſchen und der altteſtamentlichen Zeit geoffenbart habe, und ſchon den Propheten bekannt geweſen ſei, und daß die Frommen bereits von Anfang der Welt her der Sache nach Chriſten geweſen ſeien, d. h. wahre Anbeter des Einen Gottes.

ſer Gemeinſchaft. Wahrſcheinlich iſt ihm dieſe οὐράνιος ἐκκλησία die ſeelige Gemeinſchaft der abgeſchiedenen und vollendeten Erlöſten im Himmel, die Ecclesia triumphans. Auf eine ganz verwandte Vorſtellung ſtoßen wir auch bei Tertullian, und zwar ſchon in der Zeit vor ſeinem Montanismus. Auch er ſpricht von einer Ecclesia in coelis, und das ſo, als ob er den Himmel als den eigentlichen Ort der Kirche betrachtete: De baptism. c. 8, p. 227 und c. 15, p. 230. (Beide Stellen ſ. oben § 57, S. 584), ohne ſich jedoch über das Verhältniß der irdiſchen Kirche zur himmliſchen zu äußern. Ueberhaupt iſt er in Beziehung auf die Vorſtellung von der Kirche noch nicht zur Klarheit hindurchgedrungen; nur ſo viel ſieht man deutlich, daß er in dem lebhaften Gefühl der Unangemeſſenheit der empiriſchen Kirche zu dem Begriff der chriſtlichen Kirche an ſich nach einer andern dieſem wirklich entſprechenden Realität ſucht, im Himmel und auf Erden, vorerſt noch unbekümmert um das Verhältniß der empiriſchen katholiſchen Kirche zu ihr. Dieſes in Wahrheit reformatoriſche Streben führte ihn zunächſt auf wunderliche, in ſich ſelbſt noch ganz unklare Behauptungen, wie die, die Kirche im eigentlichen Sinne ſei die Trinität, (De baptism. c. 6, p. 226: Quum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pignerentur, necessario adjicitur Ecclesiae mentio: quoniam ubi tres, id est Pater, Filius et Spiritus Sanctus, ibi Ecclesia, quae trium corpus est.) oder Chriſtus, (De poenitent., c. 10, p. 127: In uno et altero Ecclesia est, Ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras.) oder auch der heilige Geiſt. (In der montaniſtiſchen Schrift De pudicit. c. 21, p. 574: Nam et Ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Illam Eccle-

ſiam congregat, quam Dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis, qui in hanc ſidem conspiraverint, Ecclesia ab auctore et consecratore censetur.) Natürlich konnten ihm aber ſolche Nothhülfen auf die Länge nicht genügen, und daher fand ſich ſpäterhin bei ihm grade an dieſer Stelle ein günſtiger Anknüpfungspunkt für den Montanismus, der weſentlich aus demſelben Bedürfniß hervorgegangen war, und es in der That zu einer in ſich ſelbſt klaren Löſung des dem Tertullian vorſchwebenden Problems gebracht hatte. (S. unten § 62.)

Ein ſcharfes Denken konnte überhaupt bei dem bisher beſprochenen erſteren Auswege keine Beruhigung finden. Darum ging auch Origenes nicht auf die Vorſtellung ſeines Lehrers Clemens ein, [43]) ſondern betrat den andern der oben angedeuteten Wege, dem allerdings der Vorzug größerer Klarheit zukam, und der eigentlich nur eine deutlichere Faſſung des dem erſteren zum Grunde liegenden allgemeinen

43) Unbekannt war dem Origenes die fragliche Vorſtellung des Clemens keineswegs, und in ſeiner früheren Zeit gebrauchte er ſie, wie es ſcheint, ſelbſt. S. De Princip. IV. c. 9, p. 166, wo von einer Regel (*κανὼν*) *τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν Ἀποστόλων οὐρανίου Ἐκκλησίας* die Rede iſt. Die Ueberſetzung des Rufinus sanctam drückt doch wohl nicht genau den Gedanken des Verf. aus. Dagegen zieht man die Stelle de orat. c. 31, p. 268 sq. ganz mit Unrecht als Belag für des Origenes Annahme einer himmliſchen Kirche an. Orig. ſagt hier nichts weiter als er halte es für glaublich, daß in den Bethäuſern der chriſtlichen Gemeinden auch die *ἀγγελικαὶ δυνάμεις* zugegen ſeien, und „*αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν δύναμις* und die *πνεύματα ἅγια*, vielleicht auch die *προκεκοιμημένοι*, ſo daß alſo in den gottesdienſtlichen Verſammlungen der Chriſten eine doppelte Gemeinde anweſend ſei, eine aus menſchlichen und eine aus himmliſchen Gliedern beſtehende: *διπλῆν ἐκκλησίαν, τὴν μὲν ἀνθρώπων, τὴν δὲ ἀγγέλων.* Dieſe *ἐκκλησία* wird p. 270 auch *σύναξις* genannt. Denſelben Gedanken, und zwar in faſt wörtlich gleichlautendem Ausdruck, leſen wir auch Hom. 23. in Luc., p. 961. Vol. III.

Gedankens war. Er unterſcheidet in der empiriſchen Kirche die weſentlich die Kirche conſtituirenden Elemente, deren Complex er die *κυρίως ἐκκλησία* nennt, und die ihr nur äußerlich und eben deshalb auch blos zufällig anhaftenden. Jener die wahre Subſtanz der empiriſchen Kirche bildenden eigentlich ſo zu nennenden Kirche, und ihr allein, ſchreibt er die Eigenſchaft der Heiligkeit zu, ihr aber auch eine völlige Heiligkeit. Wer nicht völlig rein iſt, der gehört ſeiner Vorſtellung nach der eigentlichen Kirche gar nicht wirklich an. Er läßt ſich hierüber folgendermaaßen vernehmen: De orat. c. 20, p. 229: *Εἰ δέ ἐστί τις διαφορὰ ἐκκλησίας καὶ συναγωγῆς, τῆς μὲν κυρίως ἐκκλησίας οὐκ ἐχούσης σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων, ἀλλὰ ἁγίας καὶ ἀμώμου τυγχανούσης· εἰς ἣν οὔτε ὁ ἐκ πόρνης εἰσέρχεται, οὔτε ὁ θηλαδιὰς ἢ ἀποκεκομμένος, ἀλλ᾿ οὐδὲ Αἰγύπτιος ἢ Ἰδουμαῖος, ἐὰν μὴ υἱῶν γεννηθέντων αὐτοῖς, διὰ τὴν τρίτην γενεὰν μόλις δυνηθῶσιν ἐφαρμόσαι τῇ ἐκκλησίᾳ· οὐδὲ ὁ Μωαβίτης καὶ Ἀμανίτης, ἐὰν μὴ δεκάτη γενεὰ πληρωθῇ, καὶ ὁ αἰὼν τελεσθῇ. κ. τ. λ.* Ferner Commentar. in Matth. Tom. 12, c. 12, p. 526 sq. Vol. III. (Bei der Stelle K. 16, 18): *Νοήσαντες δὲ ὡς ἑκάστη τῶν ἁμαρτιῶν, δι᾿ ὧν ἐστιν εἰς ᾅδου γενέσθαι, πύλη ἐστὶν ᾅδου, καταληψόμεθα, ὅτι ἡ ἔχουσα σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων, καὶ διὰ τὴν κακίαν μηδὲ ἁγία, μηδὲ ἄμωμος τυγχάνουσα ψυχὴ οὔτε πέτρα ἐστὶν, ἐφ᾿ ἣν ὁ Χριστὸς οἰκοδομεῖ, οὔτε ἐκκλησία, οὔτε ἐκκλησίας μέρος, ἣν ἐπὶ τὴν πέτραν ὁ Χριστὸς οἰκοδομεῖ. Ἐὰν δέ τις πρὸς ταῦτα δυσωπεῖν ἡμᾶς βούλεται διὰ τὰ πλήθη τῶν πιστεύειν νομιζομένων ἐκκλησιαστικῶν, λεκτέον αὐτῷ οὐ μόνον τὸ πολλοὶ κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ, ἀλλὰ καὶ τὸ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος πρὸς τοὺς προσιόντας αὐτῷ λελεγμένον, ὡς ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν εἴρηται, οὕτως ἔχον· ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας, ὅτι πολλοὶ, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν διὰ τῆς στε-*

νης, καὶ οὐκ ἰσχύσουσι· καὶ τὸ ἐν τῷ κατὰ Ματθαῖον δὲ γεγραμμένον τοῦτον τὸν τρόπον ῥητέον· ὅτι στενὴ ἡ πύλη, καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν, καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὑρίσκοντες αὐτήν. Προσέχων δὲ τῷ· ὅτι πολλοὶ, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν, καὶ οὐκ ἰσχύσουσι, συνήσεις, ὅτι τοῦτο ἐπὶ τοὺς αὐχοῦντας μὲν εἶναι ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, ἀσεβῶς δὲ καὶ παρὰ τὸν λόγον βιοῦντας ἀναφέρεται. Οἱ μὲν οὖν μὴ ἰσχύοντες εἰσελθεῖν τῷ πύλας ᾅδου κατισχύειν αὐτῶν οὐκ ἂν ἰσχύσουσιν. Ὧν δὲ πύλαι ᾅδου οὐκ ἰσχύουσιν, οὗτοι ζητοῦντες εἰσελθεῖν ἰσχύσουσι, πάντα ἰσχύοντες ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντι αὐτοὺς Χριστῷ Ἰησοῦ. Καὶ οὕτως ἕκαστος μὲν των πατέρων μοχθηρᾶς γνώμης ἀρχιτέκτων γέγονε πύλης τινος ᾅδου· οἱ δὲ συνεργοὶ τῇ τοῦ ἀρχιτέκτονος τῶν τοιούτων διδασκαλίᾳ ὑπουργοί τινες καὶ οἰκονόμοι, δουλεύοντες μοχθηρῷ ἀρχιτεκτονικῷ ἀσεβείας λόγῳ. Πολλῶν δὲ καὶ δυσαριθμήτων οὐσῶν τῶν ᾅδου πυλῶν, οὐδεμία πύλη ᾅδου κατισχύσει τῆς πέτρας, ἐκκλησίας, ἣν ἐπ' αὐτῇ Χριστὸς οἰκοδομεῖ. Ja ſo eng zieht Origenes den Kreis der eigentlich ſubſtanziellen Elemente der Kirche zuſammen, daß er an Einer Stelle ohneweiteres die Apoſtel die wahre Kirche nennt. Hom. in Genes., c. 6, p. 54 Vol. II: Christus ergo est *lux vera, quae illuminat omnem hominem, venientem in hunc mundum:* ex cujus lumine illuminata Ecclesia etiam ipsa lux mundi efficitur, illuminans eos, qui in tenebris sunt: sicut et ipse Christus contestatur, discipulis suis dicens: *Vos estis lux mundi.* Ex quo ostenditur, quia Christus quidem lux est Apostolorum, Apostoli vero lux mundi. Ipsi enim sunt non habentes maculam vel rugam aut aliquid hujuscemodi, vera Ecclesia: sicut et Apostolus dicit: *Ut ipse sibi exhibeat gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid hujuscemodi.* So war freilich die Heiligkeit der Kirche gerettet, aber auf Unkoſten des Begriffs der Kirche, der ſich verſchränken laſ-

ſen mußte. [44]). Bei dieſer Vorſtellung mußte natürlich in demſelben Maaße das ganze Gewicht auf die Endgeſchichte der Kirche gelegt werden, in welchem ihre Gegenwart und ihre geſchichtliche Entwickelung überhaupt als ihrem Begriff nicht entſprechend erſchien. Die Berechtigung der katholiſchen Kirche, ſich die heilige zu nennen, beruhte weſentlich auf der zuverſichtlichen Vorausſetzung, daß dereinſt durch einen von dem Erlöſer zu bewerkſtelligenden Scheidungsact alle der *κυρίως ἐκκλησία* nicht angehörigen Elemente vollſtändig von ihr geſondert werden würden, auf der gewiſſen Hoffnung einer künftigen Verherrlichung ihres Zuſtandes. Es iſt daher gar nicht zu verwundern, daß Origenes, wie vor ihm Clemens (ſ. oben) der Vorſtellung von der Ecclesia triumphans ſchon nahe kam. Hom. 7 in Luc., p. 940 Vol. III ſpricht er nämlich alſo (zu den Katechumenen): Ille (Jeſus) vos trahit ad salutem, congregat in Ecclesiam,

44) Die Unterſcheidung des Origenes zwiſchen der eigentlich und der nur uneigentlich ſo zu nennenden Kirche iſt im Weſentlichen ſchon die Unterſcheidung Auguſtin's zwiſchen dem Corpus Christi verum und dem Corpus Christi simulatum. Nur iſt die bei dem Origenes noch ziemlich verhüllte Vorſtellung bei dem Auguſtinus zu völliger Klarheit durchgearbeitet. Weder des Origenes *κυρίως ἐκκλησία* noch des Auguſtinus Corpus Christi verum fällt aber mit der unſichtbaren Kirche der Proteſtanten zuſammen. Denn darin ſtimmen zwar dieſe drei Vorſtellungen überein, daß ihnen zufolge was von der empiriſchen Kirche in die ſinnliche Wahrnehmung fällt nicht ohneweiteres für die eigentliche Kirche Chriſti zu halten iſt, zugleich gehen ſie aber darin wieder ſehr ſcharf auseinander, daß nach proteſtantiſcher Anſicht die wirklichen Glieder der eigentlichen Kirche (d. i. der unſichtbaren) empiriſch gar nicht als zu einer kirchlichen Einheit verknüpft gegeben ſind, (ſie ſind vielmehr in einer Vielheit chriſtlicher religiöſer Gemeinſchaften zerſtreut,) nach Origenes und Auguſtin hingegen allerdings, und dieß ſo gewiß, daß die Mitgliedſchaft in jener empiriſchen einheitlichen Kirchenverbindung die abſolute Bedingung der Zugehörigkeit zu der zwar nicht mit ihr identiſchen, aber ausſchließlich in ihr exiſtirenden eigentlichen Kirche iſt.

nunc quidem super terram, si autem dignos fructos feceritis, in Ecclesiam primitivorum, qui scripti sunt in coelestibus. 44 *b*)

§ 62.

Indeß alle dieſe Vorſtellungen, mit denen man ſich zu helfen ſuchte, konnten doch keine wirkliche Befriedigung gewähren. Irgend ein unklarer Punkt blieb bei jeder noch zurück, und vornämlich ließ ſich eine ihnen entſprechende Realität gar nicht aufweiſen. Sie waren im Grunde nur Hypotheſen, behufs der Löſung eines beſtimmten Problems mehr oder weniger ſcharfſinnig erſonnen. Auch die Vorſtellung des Origenes war nicht mehr; denn die wirkliche Exiſtenz einer ſolchen *κυρίως ἐκκλησία* in der gemiſchten großen katholiſchen Kirche konnte nicht empiriſch dargethan werden. So ruhte denn alſo das Bedürfniß auch jetzt noch nicht, welches jene Anſichten hervorgerufen hatte. So viel ſchien ſich jedoch aus dem Erfolg der bisherigen Bemühungen, den Widerſpruch des gegebenen Zuſtands der Kirche mit dem Begriff ihrer Heiligkeit durch den Gedanken zu überwinden, zu ergeben, daß der Zweck auf dieſem Wege nicht er-

---

44 *b*) Eine erläuternde Parallele bietet wohl die Stelle des Macarius, Hom. I, p. 5 ed. Palthen. dar. Macarius erklärt hier das Geſicht des Ezechiel (K. 1). Zuerſt findet er darin eine Allegorie der geheimnißvollen Vereinigung der Seele mit Gott durch den heiligen Geiſt. Sodann ſetzt er hinzu: *κατ' ἄλλον δὲ τρόπον εἰς τὴν ἐπουράνιον ἐκκλησίαν τὴν τῶν ἁγίων λαμβάνεται. Καὶ ὥσπερ ἐκεῖ λέγει, ὅτι τὰ ζῶα ἦν ὑψηλὰ λίαν, γέμοντα ὀφθαλμῶν, καὶ οὐκ ἦν δυνατόν τινι καταλαβεῖν τὸν ἀριθμὸν τῶν ὀφθαλμῶν, ἢ τὸ ὕψος, ὅτι οὐκ ἐδόθη τούτων ἡ γνῶσις· καὶ ὥσπερ τὰ ἐν οὐρανῷ ἄστρα, τὸ μὲν θεωρεῖν καὶ θαυμάζειν ἐδόθη πᾶσιν ἀνθρώποις, τὸ δὲ εἰδέναι τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν οὐδενὶ δυνατόν· τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπὶ τῆς ἐπουρανίου ἐκκλησίας τῶν ἁγίων, τὸ μὲν εἰσελθεῖν καὶ ἀπολαύειν εἰς αὐτὴν πᾶσι τοῖς βουλομένοις ἀγωνίσασθαι ἐδόθη, τὸ δὲ ἰδεῖν καὶ καταλαβεῖν τὸν ἀριθμὸν αὐτῷ μόνῳ Θεῷ ἀπονέμεται γινώσκειν.* Hier haben wir der Sache nach allerdings die Ecclesia triumphans.

reicht werden könne. Es ſchien mit durchgreifenderen Mitteln ein Verſuch dazu gemacht werden zu müſſen, nämlich mittelſt äußerer Maaßregeln, die auf eine weſentliche Aenderung des Zuſtands der Kirche gerichtet würden; auf dem disciplinariſchen Wege, ſtatt, wie bisher, auf dem dogmatiſchen. Der Begriff der Heiligkeit, ſo ſchien es, ließ ſich ſchlechterdings nicht auf eine dem thatſächlichen Zuſtande der Kirche conforme Weiſe denken; ſo blieb denn nichts übrig als den thatſächlichen Zuſtand der Kirche dem unabänderlichen Begriffe der Heiligkeit zu conformiren. Auf dieſem neuen Wege verſuchte man denn auch wirklich die Löſung der Aufgabe. Allein weil ſolche Maaßregeln eben eine äußere Gewalt waren, die man den Zuſtänden der Kirche anthat, welche, ſo unerfreulich ſie auch ausſahen, doch das naturgemäß motivirte Reſultat der bisherigen geſchichtlichen Entwickelung des Chriſtenthums waren: ſo mußten alle Verſuche dieſer Art mit dem Grundweſen und dem Grundbewußtſein der katholiſchen Kirche in Widerſpruch kommen, deren eigenthümlicher Character es ja grade war, die Trägerin einer ungeſtörten ſtätigen geſchichtlichen Entwickelung des Chriſtenthums zu ſein, d. h. ſie mußten in Häreſieen ausſchlagen.

Weſentlich mit aus der eben bezeichneten Tendenz, aus dem lebhaften Gefühl des in der Unangemeſſenheit des damaligen Zuſtands der Kirche zu dem Begriff einer durch den heiligen Geiſt beſeelten und ſomit heiligen Gemeinſchaft liegenden tiefen Uebelſtandes, ging der Montanismus hervor. Er wollte einen dieſem ihrem Begriff entſprechenden Zuſtand der Kirche gewaltſam erzwingen, durch ekſtatiſche Aufregungen und eine ſie unterſtützende rigoriſtiſche Askeſe und durch eine unerbittliche Strenge der Kirchenzucht. Er wollte die von dem Origenes nur im Gedanken zuſtande ge-

brachte κυρίως ἐκκλησία empiriſch realiſiren. Eben als dieſe dem Begriff der Kirche wahrhaft entſprechende Gemeinſchaft betrachteten die Montaniſten ſich ſelbſt.[45] Sie wollten ſich nicht ein Mal eigentlich losreißen von der übrigen Kirche, ungeachtet ſie allein ſich ſelbſt für die echten, vollkommenen Chriſten, für die wahrhaft Geiſtlichen hielten, und ihre Gegner für Unvollkommene, auf einem elementariſchen Standpunkt ſtehende, für Pſychiker. Sie ſahen ſich vielmehr nur als die eigentliche Seele des großen Kirchenkörpers an, mit dem ſie übrigens noch in einem Verhältniß einheitlicher Verbindung zu ſtehen das Bewußtſein hatten,[46] als die Ecclesia Spiritus in der großen im Allgemeinen fleiſchlichen Kirche; aber als eine Ecclesia Spiritus, die nicht blos im Gedanken lebte, ſondern als wirklich äußerlich realiſirte kirchliche Gemeinſchaft empiriſch gegeben war. Natürlich beruhte dieſe Selbſtbeurtheilung auf einer argen Täuſchung, die bald an das Tageslicht des Augenſcheins treten mußte. Aber ſelbſt hiervon abgeſehen, konnte die Kirche ſelbſt ſchon deshalb nicht auf dieſen Verſuch einer Schlichtung ihrer Disparität mit dem Begriff der Heiligkeit eingehen, weil er ein gewaltſamer Eingriff in die geſchichtliche Entwickelung des Chriſtenthums war, wie er ja auch eine weſentlich *neue* Periode deſſelben begründen wollte, das Zeitalter des heiligen Geiſtes. Sie fühlte zwar, wie viel verführeriſches bei dem damaligen Stande ihres eignen Bewußtſeins dieſer Verſuch hatte; darum zauderte ſie lange, unſchlüſſig wie ſie ſich

---

45) *Tertullian*, De pudicit. c. 21. p. 574: Et ideo Ecclesia quidem delicta donabit; sed *Ecclesia Spiritus* per spiritalem hominem, non *Ecclesia numerus Episcoporum*. Vgl. *Neander*, Antignoſtik., S. 272. K. G. I. 3, S. 881 f.

46) *Tertullian*, De virgg. vel. c. 2, p. 173 (ſ. oben § 58, S. 598 f.) Vgl. adv. Prax., c. 1, p. 501. *Neander*, K. G. I. 3, S. 895 f.

zu ihm ſtellen ſollte, [47]) mit ihrer Entſcheidung; zuletzt aber wies ſie ihn beſtimmt zurück als eine ihr fremdartige Tendenz. Der Montanismus wurde eine Häreſie.

Ungeachtet dieſer erſte Verſuch zu einem häretiſchen Reſultat geführt hatte, ſo trieb nichts deſto weniger nicht lange nachher dieſelbe Urſache einen neuen ganz verwandter Art hervor, auf Veranlaſſung der Decianiſchen Verfolgung. Wir meinen den Novatianismus. Das Grundbewußtſein deſſelben iſt: die Kirche, weil in ihrem Begriff weſentlich die Forderung der Heiligkeit liege, müſſe, ſoweit dazu die Möglichkeit in menſchlicher Macht ſtehe, über ihrer Reinheit halten, und durch eine ſtrenge Kirchenzucht alle, welche durch ihr Verhalten notoriſch den Glauben an den Herrn verläugnet, von ſich ausſchließen und dieß, da nach ein Mal empfangener Taufe eine objective Bürgſchaft für den Eintritt in die Gemeinſchaft mit Chriſto nicht mehr gegeben ſei, für immer: wo nicht, falle ſie von ihrem eignen Begriff ab und hebe ſich ſelbſt auf. [48]). Dieſer Gedanke lag bei dem damaligen Stande der Dinge gewiß ſehr vielen nahe; daher darf es uns nicht befremden, daß die Behauptungen Novatians zunächſt bei einem nicht geringen Theile ſeiner Zeitgenoſſen Anklang fanden, [49]) und es ihm gelang,

---

47) S. Neander, K. G. I. 3. S. 894 ff.

48) Pacianus von Barcellona, Epistolae ad Sempronianum contra Novatianos, Ep. 3, drückt die weſentliche Theſis des Novatianismus ſehr treffend ſo aus: Quod mortale peccatum Ecclesia donare non possit, immo quod ipsa pereat recipiendo peccantes.

49) Socrates, K. G. IV. 28. p. 249 sq. ed. Reading, ſagt ausdrücklich, als Novatian bei dem Ausbruch des Schismas nach allen Gegenden hin Briefe geſchickt, in denen er ſeine Grundſätze dargelegt, hätten dieſe bei vielen Beifall gefunden. Die eignen Reflexionen des Socrates über dieſe Thatſache treffen den Hauptpunkt nicht.

in den verſchiedenſten Gegenden der Chriſtenheit eine nicht unbedeutende Parthei zu ſammeln, von deren Anhängern natürlich nur die allerwenigſten ſich für ſeine Perſon und ſeine Anſprüche auf das römiſche Bisthum intereſſirt haben werden. Doch im Allgemeinen konnte der Novatianismus nicht durchdringen, theils weil er, um das chriſtliche Bewußtſein der Gnade nicht gänzlich verläugnen zu müſſen, die ſtrenge Ausſchließlichkeit der Kirche aufzugeben genöthigt war, (ſ. unten § 63) die doch grade um dieſelbe Zeit, durch Cyprian, im Bewußtſein der katholiſchen Chriſtenheit zu höchſter Kräftigkeit gedieh, (ſ. unten § 64. 66), theils weil er, der Natur der Sache zufolge, der Härte ſeiner Principien ungeachtet doch nicht vermöchte, eine wirklich reine und rein bleibende Gemeinſchaft zuſtande zu bringen. Auch dieſer neue Verſuch ſchlug alſo wieder in eine bloße Häreſie oder wenigſtens in ein bloßes Schisma um.

§ 63.

Kam man nun ſo mit der Heiligkeit der empiriſchen katholiſchen Kirche ins Gedränge, ſo mußte eben hiermit auch der Glaube an ihre Ausſchließlichkeit wankend werden. Denn war in der katholiſchen Kirche der Geiſt Chriſti nicht auf vollkräftige Weiſe wirkſam: warum ſollte er dann an ſie allein gebunden ſein? ja wie ſollte er dann nicht zu ſeiner vollen Bethätigung neben ihr noch andrer Organe bedürfen? Die Schwierigkeit einer Vereinbarung der Annahme der unbedingten Ausſchließlichkeit der katholiſchen Kirche mit der chriſtlichen Grundvorſtellung von Gott und dem eigenthümlich chriſtlichen Gefühl hatte ſich ohnehin bereits ſehr früh bemerklich gemacht. Schon dem Hermas hatte ſie ſich aufgedrängt, und bei ſeiner Lehre von der nur einmaligen Zuläſſigkeit der Buße mußte er ſie doppelt lebhaft empfinden. Schon er verſuchte eine die Ausſchließlichkeit abſchwä-

chende Ausgleichung. Er nahm nämlich an: die in dieſem Leben aus der Kirche ausgeſtoßenen und nicht wieder in ſie aufgenommenen kämen zwar nach ihrem Tode in einen Zuſtand der Strafe; allein, wenn unter dieſer Pein in ihnen Reue aufſteige, ſo könnten ſie zwar der Kirche nicht mehr einverleibt werden und an dem ihr zugedachten Heil nicht Antheil erhalten, doch würden ſie auch noch eines glücklichen Zuſtands theilhaftig werden, nur eines weit geringeren. 50) Als nun nachmals die Heiligkeit der katholiſchen Kirche ſich in einem ſo zweideutigen Lichte darſtellte, äußerte ſich dieſe Bedenklichkeit gegen ihre Ausſchließlichkeit noch ſtärker, und zwar grade bei denſelben Kirchenlehrern, welche ſich mit dem Prädicat der Heiligkeit in Verlegenheit befanden. Sie zeigt ſich bei ihnen vornämlich in einer milderen Beurtheilung der Häretiker, wie der Satz von der Ausſchließlichkeit der katholiſchen Kirche bei ſtrenger Conſequenz ſie nicht zuläßt. Clemens von Alexandrien, ſo entſchieden er auch in der Häreſie als ſolcher ein unchriſtliches Princip ſieht, unterſcheidet doch unter den concreten Erſcheinungen derſelben ausdrücklich zweierlei Gattungen, die er auf ſehr verſchiedene Weiſe beurtheilt, Strom. VI. 15, p. 802. Die Häretiker der einen Claſſe bezeichnet er als οἱ

---

50) L. I. Vis. 3, c. 7, p. 80 sq.: Ego vero cum adhuc essem improbus, interrogavi illam: An iis omnibus lapidibus, qui projecti sunt, nec conveniebant in structura turris, an est poenitentia, et habebunt locum in turre hac? Habent, inquit, poenitentiam; sed in hac turre non possunt convenire; alio autem loco ponentur longe inferiore, et hoc cum cruciati fuerint, et impleverint dies peccatorum suorum. Et propter hoc transferentur, quoniam perceperunt verbum justum. Et tunc illis continget transferri de poenis, si ascenderint in corda ipsorum opera, quae operati sunt, scelesta. Quodsi non ascenderint in corda ipsorum, non erunt salvi, propter duritiam cordis sui. Hier ſehen wir ſchon einen ſtarken Anſatz zu der Vorſtellung Novatians.

συμπεριφερόμενοι δι᾽ οἰκονομίαν σωτηρίας (wie Paulus ſich accommodirt habe, um allen alles zu werden,) und als *οἱ περί τινα τῶν ἐν μέρει σφαλλόμενοι*, die der andern als *οἱ εἰς τὰ κυριώτατα παραπίπτοντες καὶ ἀθετοῦντες μὲν τὸν Κύριον, τὸ ὅσον ἐπ᾽ αὐτοῖς, ἀποστεροῦντες δὲ τοῦ Κυρίου τὴν ἀληθῆ διδασκαλίαν*. Nur von dieſen letzteren ſagt er, ſie ſeien *ψεῦσται τῷ ὄντι*. Ebenſo **Origenes**. So energiſch er die Ausſchließlichkeit der katholiſchen Kirche behauptet, und ſo ſcharfe Urtheile über die Häretiker wir bei ihm leſen, dennoch blickt bei ihm zum öftern auch eine ſehr milde Geſinnung gegen ſie hervor. Gegen den Celſus, der die Vielheit der chriſtlichen Secten als einen Grund wider die Wahrheit des Chriſtenthums geltend gemacht hatte, bemerkt er L. III. c. 12. 13, p. 454 sq., Häreſieen ſeien etwas Unvermeidliches, das überall da eintrete, wo ein wichtiger Gegenſtand das Intereſſe des menſchlichen Geiſtes in Anſpruch nehme, wie die Philoſophie, die Arzeneiwiſſenſchaft u. dergl.; im Chriſtenthum ſeien ſie die natürliche Folge davon, daß wiſſenſchaftlich gebildete Männer ſich demſelben zugewendet, und es auf dem Wege des Gedankens zu begreifen ſuchten. Vgl. auch L. V. c. 63, p. 626 sq. und Ser. Commentar. in Matth. c. 33, p. 852. Vol. III. Und ſo will er auch, daß man die Häretiker nicht feindſelig behandeln ſoll: c. Cels. V. 63, p. 627: *Καὶ βλασφημοῦσι δὲ, φησὶν* (Celſus), *εἰς ἀλλήλους οὗτοι* (die Chriſten) *πάνδεινα, ῥητὰ καὶ ἄῤῥητα, καὶ οὐκ ἂν εἴξαιεν οὐδὲ καθ᾽ ὁτιοῦν εἰς ὁμόνοιαν, πάντη ἀλλήλους ἀποστυγοῦντες. Καὶ πρὸς ταῦτα δ᾽ ἡμῖν εἴρηται, ὅτι καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ ἐστὶν εὑρεῖν αἱρέσεις πολεμούσας καὶ ἐν ἰατρικῇ. Οἱ μέντοι τῷ λόγῳ τοῦ Ἰησοῦ ἀκολουθοῦντες καὶ μεμελετηκότες αὐτοῦ συνῳδὰ τοῖς λόγοις φρονεῖν καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν, λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν, διωκόμενοι ἀνεχόμεθα, δυσφημούμενοι παρακαλοῦμεν· καὶ οὐκ ἂν ῥητὰ καὶ ἄῤῥητα λέγοιμεν τοὺς*

ἄλλα δοξάζοντας παρ' ἃ ὑπειλήφαμεν, ἀλλ' εἰ μὲν δυνάμεθα, πάντα ἂν πράττοιμεν ὑπὲρ τοῦ αὐτοὺς μεταστῆσαι ἐπὶ τὸ βέλτιον, διὰ τοῦ προσανέχειν μόνῳ τῷ δημιουργῷ, καὶ πάντα πράττειν ὡς κριθησομένους· εἰ δὲ μὴ πείθοιντο οἱ ἑτερόδοξοι, τηροῦμεν τὸν προστάξαντα αὐτοῖς λόγον τοιαῦτα· αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ· εἰδὼς ὅτι ἐξέστραπται ὁ τοιοῦτος, καὶ ἁμαρτάνει, ὢν αὐτοκατάκριτος. Ἔτι δὲ οἱ τό· μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, οἱ νοήσαντες, νοήσαντες καὶ τό· μακάριοι οἱ πρᾳεῖς, οὐκ ἂν ἀποστυγήσαιεν τοὺς παραχαράττοντας τοῦ χριστιανισμοῦ, οὐδὲ Κίκρας καὶ κύκηθρα αἱμύλα λέγοιεν τοὺς πεπλανημένους. Ja er geht noch weiter in der Beſchränkung der Ausſchließlichkeit der Kirche, und nimmt an, daß in jenem Leben auch rechtſchaffene Juden und Heiden eine Art von Heil erlangen würden, auch eine ihren guten Werken angemeſſene Belohnung, wiewohl nicht die der an Chriſtum gläubigen, nicht das eigentlich ſogenannte „ewige Leben." Auf dem Grunde von Röm. 2, 6 ff. argumentirt er Comm. in Ep. ad Rom., L. II. c. 7, p. 483 sq. folgendermaaßen: Et vis scire, quod nullius est vita aeterna nisi ejus, qui credat in Christum. Audi Salvatoris ipsius vocem, evidenter in Evangeliis designantem: *Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum et quem misisti Iesum Christum.* Omnis ergo, qui non agnovit Patrem, solum verum Deum, et Filium ejus Iesum Christum, alienus est ab aeternitate vitae. Haec enim ipsa agnitio et fides vita designatur esse aeterna: Est igitur primus hic Christianorum locus, quibus per patientiam boni operis gloriam et honorem et incorruptionem quaerentibus vita aeterna reddetur, illa sine dubio, quae dicit: *Ego sum via, veritas et vita.* In Christo autem, qui vita aeterna est, bonorum omnium est plenitudo. Secundo in loco ponuntur hi, *qui ex contentione, et qui diffidunt quidem veritati, obtemperant autem iniquitati;*

quibus *ira et indignatio, tribulatio et angustia* imminet, id est *omni animae operanti malum, Iudaeo primum et Graeco.* His autem iisdem etiam bonorum retributio tertio in loco pari cum distinctione promittitur, cum dicit: *gloria autem et honor et pax omni operanti bonum, Iudaeo primum et Graeco.* Quod, ut ego capere possum, de Iudaeis et gentibus dicit utrisque nondum credentibus. Potest enim fieri, ut vel ex his, qui in lege sunt, si quis persuasione quidem communi Christo non credit, operetur tamen quod bonum est, justitiam teneat, misericordiam diligat, castitatem et continentiam servet, modestiam lenitatemque custodiat, atque omne opus bonum operetur, hic, etiam si vitam non habet aeternam, quia credens soli vero Deo non credidit et Filio ejus Iesu Christo, quem misit, tamen gloria operum ejus et pax et honor poterit non perire. Sed et Graecus, id est gentilis, si, cum legem non habeat, ipse sibi est lex, ostendens opus legis in corde suo, et naturali ratione immotus, sicut videmus nonnullos in gentibus, vel justitiam teneat vel castitatem servet, vel prudentiam, temperentiam modestiamque custodiat: iste licet alienus a vita videatur aeterna, quia non credit Christo, et intrare non possit in regnum coelorum, quia renatus non est ex aqua et Spiritu, videtur tamen, quod per haec, quae dicuntur ab Apostolo, bonorum operum gloriam et honorem et pacem perdere penitus non possit. Si enim secundum ea, quae in superioribus disseruimus, videtur Apostolus condemnare gentiles ex eo, quod naturali intelligentia cum cognovissent Deum, non sicut Deum magnificaverunt, quomodo non putamus, quod etiam collaudare eos possit et debeat, si qui in his cognoscentes Deum sicut Deum magnificent? Dubitari igitur non puto, quod is, qui pro malo opere condemnari meruisset, idem si operatus esset bonum opus, remuneratione boni operis dignus haberetur. Vides enim dicentem Apostolum, quia *omnes nos stare*

oportet ante tribunal Christi, ut reportet unus quisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum. Inde denique est, quod et in hoc loco subjungit: *Non enim personarum acceptio est apud Deum.* Quodsi adhuc tibi dubium videtur, audi et Petrus quid in Actibus Apostolorum pronuntiet, cum ad gentilem Cornelium fuisset ingressus. *Compertum*, inquit, *habeo, quod Deus personarum acceptor non est, sed in omni loco et in omni gente, qui facit voluntatem ejus, acceptus est ei.* Nun bemerkt Origenes, daß man ſeiner Behauptung allerdings nicht ohne Schein das Wort des Erlöſers Joh. 3, 18 entgegenhalten könne, ſucht jedoch zugleich dieſen Schein zu widerlegen. Dieſe Widerlegung beſchließt er mit den Worten: Ita ergo et ille jam judicatus est, qui non credit, secundum hoc, quod non credidit; et sicut credenti, si extrinsecus peccati aliquid commiserit, salva fide, judicium manet, ita et non credenti, si quid boni operis gesserit, excepta infidelitate, remuneratio non peribit. Die ganze Expoſition endet er bald nachher in folgender Weiſe: Haec ergo a nobis in hoc loco, prout potuimus, discussa sunt, considerantibus etiam illud, quod dicit Apostolus: *An Iudaeorum Deus tantum? Nonne et gentium? imo et gentium*: ut per haec evidentior fiat explanatio, quomodo Iudaei primo, deinde Graeci ponuntur ab Apostolo. Sed tamen in arbitrio legentis sit, probare quae dicta sunt.

Doch auch dieſe Stimmen wollten nicht eigentlich der empiriſchen katholiſchen Kirche die Ausſchließlichkeit abſprechen, ſie ſcheuten ſich nur manche der Conſequenzen unbedingt und zuverſichtlich anzuerkennen, welche folgerichtig aus der Behauptung jener Eigenſchaft abfloſſen. Daher kam in ihre Vorſtellungen etwas Unklares.

Weit klarer wurden ſich über dieſen Punkt der Montanismus und der Novatianismus. Beide, indem

ſie denen, welche Todſünden begangen, die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinſchaft ſchlechterdings verweigerten, ließen ihnen nichts deſto weniger die Hoffnung auf die Wiedergewinnung des Heils offen. Grade die unerbittliche Strenge ihrer eignen Grundſätze trieb ſie wider ihren Willen zu einer ſolchen Relaxation der Vorſtellung von der Ausſchließlichkeit der Kirche hin. Jene Grundſätze ſtanden ja doch in einem gar zu grellen Gegenſatz mit dem chriſtlichen Mitgefühl. Es mußte dem chriſtlichen Gemüth als unbarmherzig erſcheinen und als unvereinbar mit der lebendigen Erkenntniß der erbarmenden Gnade Gottes in Chriſto, ſolche, die gefallen waren, aber mit den Zeichen aufrichtiger Reue zur Kirche zurückkehrten, und ſie um Wiederaufnahme anflehten, als für immer des Heils verluſtig gegangene abzuweiſen. Eine ſo anſtößige Erbarmungsloſigkeit zu vermeiden, mußten jene Partheien einen Ausweg ſuchen. Sie glaubten einen ſolchen zu finden, indem ſie beſtimmt das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche und ſein Verhältniß zu Gott unterſchieden, und dieſes nicht — wie die übrige Kirche im Allgemeinen — unbedingt von jenem abhängig machten. Von dieſer Vorausſetzung aus konnten ſie dann ſagen: von Gott könnten auch ſolche grobe Sünder noch Vergebung erlangen, nicht aber von der Kirche, [51]) die keine Vollmacht beſitze,

---

51) Was den Montanismus angeht, ſo iſt die oben angegebene Vorſtellung beſtimmt ausgeſprochen bei Tertullian, De pudicit. c. 3, p. 556 sq.: Sed prius decidam intercedentem ex diverso responsionem ad eam poenitentiae speciem, quam cummaxime definimus venia carere. Si enim, inquiunt, aliqua poenitentia caret venia, iam nec in totum agenda tibi est. Nihil enim agendum est frustra. Porro, frustra agetur poenitentia, si caret venia. Omnis autem poenitentia agenda est. Ergo omnis veniam consequatur, ne frustra agatur; quia non erit agenda, si frustra agatur. Porro, frustra agetur, si venia carebit. Merito utique ita opponunt, quoniam

ihnen dieſelbe zuzuſichern, und die ſie deshalb nicht wieder in ihren Schooß aufnehmen könne, ohne ihr eigenſtes Weſen zu verläugnen. Von dieſer Vorausſetzung aus konnten ſie denn auch, ohne, wie es den Katholikern erſchien, mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu gerathen, Gefallene dieſer Art zu ernſtlicher Reue und Buße auffordern. 52) So nahmen alſo

---

hujus quoque poenitentiae, id est veniam, in sua potestate usurpaverunt. Quantum enim ad illos, a quibus pacem humanam consequitur; quantum autem ad nos, qui solum Dominum meminimus delicta concedere, et utique mortalia, non frustra agetur. Ad Dominum enim remissa, et illi exinde prostrata, hoc ipso magis operabitur veniam, quod eam a solo Deo exorat, quod delicto suo humanam pacem sufficere non credit, quod Ecclesiae mavult erubescere quam communicare. Adsistit enim pro foribus ejus, et de notae suae exemplo ceteros admonet, et lacrimas fratrum sibi quoque advocat, et redit plus utique negotiata, compassionem scilicet, quam communicationem. Et si pacem hic non metit, apud Dominum seminat. Nec amittit, sed praeparat fructum. Non vacabit ab emolumento, si non vacaverit ab officio. Ita nec poenitentia hujusmodi vana, nec disciplina ejusmodi dura est. Deum ambae honorant; illa nihil sibi blandiendo facilius impetrabit, ista nihil sibi adsumendo plenius adjuvabit. (Vgl. Neander, Antignoſtikus, S. 269 ff.) S. auch c. 21, p. 573 sq. Von den Novatianern kann es noch weniger in Zweifel gezogen werden, daß die obige Anſicht die ihrige war. Von dem Novatian ſelbſt berichtet Socrates, K. G. IV. 28, p. 249 ausdrücklich, er habe bei ſeinem Auftreten den auswärtigen Gemeinden geſchrieben, *μὴ δέχεσθαι τοὺς ἐπιτεθυκότας εἰς τὰ μυστήρια, ἀλλὰ προτρέπειν μὲν αὐτοὺς εἰς μετάνοιαν, τὴν δὲ συγχώρησιν ἐπιτρέπειν Θεῷ, τῷ δυναμένῳ καὶ ἐξουσίαν ἔχοντι συγχωρεῖν ἁμαρτήματα.* Dazu kommen zwei eben ſo deutliche als authentiſche Erklärungen novatianiſcher Biſchöfe, des Akeſius (auf dem Nicäniſchen Concil vor dem Kaiſer Conſtantin ſelbſt, bei Socrates, K. G. I., 10, p. 38: *ἐπὶ μετάνοιαν μὲν ἡμαρτηκότας προτρέπειν, ἐλπίδα δὲ τῆς ἀφέσεως μὴ παρὰ τῶν ἱερέων, ἀλλὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ ἐκδέχεσθαι, τοῦ δυναμένου καὶ ἐξουσίαν ἔχοντος συγχωρεῖν ἁμαρτήματα.*) und des Asklepiades (ebendaſ. VII. 25, p. 374: *Θεῷ μόνῳ τὴν συγχώρησιν αὐτῶν ἐπιτρέποντες*). Vgl. Mosheim, Comm. de reb. Chr. a. Const., p. 524 sq.

52) Von den Montaniſten geht dieß aus der in der vorigen Note mitgetheilten Stelle Tertullian's, de pudicit., c. 3 hervor. Von den

Montan und Novatian auch *nicht durch die Kirche vermittelte* Heilswirkungen Gottes an, ein Heil der Erlöſung auch außerhalb der Kirche. Damit war aber die Ausſchließlichkeit der Kirche unumwunden aufgegeben, und mithin auch nicht blos die empiriſche katholiſche Kirche als Kirche, ſondern der Begriff der Kirche ſelbſt.

§ 64.

So wurde denn die Skepſis, welche ſich gegen die Heiligkeit und die Ausſchließlichkeit der empiriſchen katholiſchen Kirche, und ſomit überhaupt gegen die Wahrheit derſelben, erhoben hatte, je länger deſto ernſter. Ja grade mit dem Auftreten des Novatianismus erreichte ſie ihre volle Klarheit. Eben damit brach ſie ſich aber zugleich.

Zunächſt war es die Ausſchließlichkeit der katholiſchen Kirche, an welcher ſie zu einer ſolchen definitiven Entſcheidung kam. Bisher konnte dieſe Ausſchließlichkeit in der That mit einer gewiſſen Unbefangenheit behauptet werden. Dieſe Behauptung ſchien nicht blos aus dem Begriff der Kirche an ſich mit Nothwendigkeit zu fließen, ſondern auch das ganz natürliche Ergebniß der Betrachtung der empiriſchen Lage der Dinge zu ſein. Die Häreſieen, welche ſich in der erſten Zeit der katholiſchen Kirche entgegenſtellten, waren

---

Novatianern iſt das gleiche ſchon durch die ebendaſelbſt zuſammengeſtellten Data bezeugt. Zu dieſen kommt noch die Stelle *Cyprian's*, Ep. 52, ad Antonian., p. 75: O haereticae institutionis inefficax et vana traditio! hortari ad satisfactionis poenitentiam, et subtrahere de satisfactione medicinam; dicere fratribus nostris: plange et lacrimas funde, et diebus ac noctibus ingemisce, et pro abluendo et purgando delicto tuo largiter et frequenter operare; sed extra Ecclesiam post omnia ista morieris; quaecunque ad pacem pertinent facies, sed nullam pacem, quam quaeris, accipies! Quis non statim pereat, quis non ipsa desperatione deficiat, quis non animum suum a proposito lamentationis avertat?

ja wirklich ſolche, die das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums entſchieden alterirten. Sie verließen faſt ohne Ausnahme den urſprünglichen Boden der chriſtlichen Geſchichte und des chriſtlichen Bewußtſeins gänzlich, und riſſen ſich von allem hiſtoriſchen Zuſammenhange der chriſtlichen Gemeinſchaft, d. i. mit der apoſtoliſchen Verkündigung los. An die Stelle des Chriſtenthums, welches eine geſchichtliche Thatſache iſt, ſetzten ſie rein ſubjective und darum willkürliche Productionen ihres reflectirenden oder wohl gar phantaſirenden Denkens. Solchen Richtungen gegenüber war ſich nun die katholiſche Kirche ihres Feſthaltens an dem urſprünglichen Zuſammenhange mit den Apoſteln lebhaft bewußt, und dieſes ihr Bewußtſein gewann je länger deſto mehr an Klarheit und Stärke. Ihnen gegenüber war es ganz natürlich, daß ſie ſich als die alleinige echte chriſtliche Kirche betrachtete, als diejenige Gemeinſchaft, die allein den ungeſtörten geſchichtlichen Zuſammenhang mit dem als erlöſend wirkſam gewordenen Princip behaupte, und alles Chriſtenthum außerhalb ihres Kreiſes als Nichtchriſtenthum. Unter dieſen Umſtänden hat daher auch die Prätenſion der Ausſchließlichkeit vonſeiten der katholiſchen Kirche gar noch nicht das verletzende für unſer Gefühl. Allein dieſe Behauptung iſt eben unter dieſen Umſtänden noch nicht ein völlig klarer Satz; denn man weis dabei nicht mit Sicherheit, ob die Kirche, indem ſie alles ſich ſo nennende Chriſtenthum außerhalb ihres Bereichs als Nichtchriſtenthum verurtheilt, dieß aus dem Grunde thut, weil daſſelbe wirklich in einer weſentlichen Disharmonie mit dem geſchichtlich auf ſie herabgekommenen apoſtoliſchen Chriſtenthum ſteht, oder ſchon darum, weil es nicht auf ihrem Boden wurzelt, kurz ob in der That das Getrenntſein von ihrer Gemeinſchaft lediglich als ſolches für ein Getrenntſein von

der chriſtlichen Gemeinſchaft überhaupt und mithin auch von der mit dem Erlöſer ſelbſt gilt.

Sich eben hierüber klare Rechenſchaft abzulegen wurde nun aber mit der Erſcheinung des Novatianismus [53]) die Kirche unumgänglich genöthigt. Es ſtand ihr jetzt eine Parthei gegenüber, welche keinen irgend weſentlichen Punkt der chriſtlichen Lehre alterirte, die gar keine wirkliche Häreſie war, ſondern ein bloßes Schisma; eine Parthei, deren Abweichung von der Anſicht der Katholiker einzig darin beſtand, daß ſie diejenigen disciplinariſchen Grundſätze ſtreng feſthielt, zu denen dieſe ſich bisher ſelbſt, wenn auch nicht mit rechter Entſchiedenheit, bekannt hatten; eine Parthei endlich, deren Trennung von der katholiſchen Kirche nichts andres war und ſein wollte als eine Trennung von einem einzelnen Biſchof, wenn gleich dem der angeſehenſten Gemeinde. Hiermit ergab ſich unabweislich die Frage, ob die katholiſche Kirche auch in Beziehung auf von ihr geſchiedene chriſtliche Gemeinſchaften dieſer Art ihre Ausſchließlichkeit behaupten ſolle. Ihr Begriff, wenn man ihn ſtreng feſthalten wollte, forderte dieß augenſcheinlich; aber das chriſtliche Gefühl, die Liebe und ſelbſt der beſonnene Verſtand, der doch zwiſchen dem novatianiſchen Chriſtenthum und dem katholiſchen einen Unterſchied von reeller Bedeutung gar nicht entdecken konnte, ſträubten ſich ſchlechterdings dagegen. Es ſtellte ſich alſo die Nothwendigkeit einer Wahl, welchem von

53) Man könnte hier auch das Schisma des Feliciſſimus mit in Anſchlag bringen wollen. Allein dieſes beſchränkte ſich auf die einzelne Gemeinde von Karthago und wurde ſchon in ſeiner Entſtehung unterdrückt. Eine ſelbſtändige kirchliche Gemeinſchaft vermochte Feliciſſimus gar nicht zu conſtituiren. Wohl aber mag dieſe der novatianiſchen vorhergehende Spaltung auf die hier ſo entſcheidend gewordene Stimmung und Stellung Cyprians gegen dieſe letztere einen weſentlichen Einfluß gehabt haben.

beiden ſein Recht widerfahren ſolle, ob dem Begriffe oder dem Gefühle. Eine Ausgleichung der Intereſſen beider war bei dem damaligen Stande der Dinge unmöglich.

Die Entſcheidung war ſehr ſchwierig, ſchwieriger als wir es uns gemeinhin vorſtellen. Die Rechte des Begriffs aufgeben, den ſtrengen Begriff der katholiſchen Kirche fallen laſſen, das war unter den geſchichtlichen Verhältniſſen jener Zeit überaus hart, nicht etwa blos für das chriſtliche Denken, ſondern ganz vornämlich für das chriſtliche Gemüth. Verzichtete man auf die Ausſchließlichkeit der Kirche, ſo verzichtete man damit natürlich zugleich auf ihre Einheit. Nun erwäge man aber, was die Einheit der Kirche aufgeben dann ſagen will, wenn man, wie damals, noch keine andre Form der chriſtlichen Gemeinſchaft beſitzt, ja auch nur kennt, als die kirchliche. In dieſem Falle heißt auf die Einheit der Kirche als etwas unweſentliches reſigniren nicht weniger als die chriſtliche Gemeinſchaft ſelbſt als etwas unweſentliches preisgeben. Denn in der chriſtlichen Gemeinſchaft liegt, wie in jeder Gemeinſchaft überhaupt, unveräußerlich die Forderung der Einheit; und zwar, da ſie, wie jede Gemeinſchaft überhaupt, ſchlechterdings eine nicht blos innerliche, ſondern auch äußerlich verwirklichte ſein will, die Forderung einer zwar wahrhaft innerlichen, aber zugleich äußerlichen Einheit. Die Zumuthung einer ſolchen Reſignation an die Kirche war nichts geringeres als die eines Selbſtmords. Sie würde aber auch darum einen doppelt ſtarken Eindruck der Unbilligkeit gemacht haben, weil ja von dem angegebenen Standpunkt aus das Schisma, und zwar ſchon als ſolches, in einem äußerſt ungünſtigen Lichte erſcheinen mußte, nämlich eben als eine Erklärung, daß die einheitliche Gemeinſchaft für das Chriſtenthum etwas unweſentliches ſei, als ein liebloſes und egoiſtiſch hochmüthiges muthwilliges Zer-

reißen der Gemeinſchaft mit der Geſammtheit der an den Erlöſer gläubigen.[64] Denn der Schismatiker gab in der That die einzige Form auf, unter welcher ihm damals eine wirkliche Verbindung mit dieſer möglich war. Nach der andern Seite hin fehlte es jedoch auch nicht an Bedenklichkeiten, die von ſelbſt zu Tage liegen; und eine gewiſſe Neigung auf dieſe andre Seite hin hatte ſich ſchon hin und wieder in der Kirche kund gegeben. Denn wenn Clemens von Alexandrien und Origenes unter den Häretikern ſelbſt Unterſchiede machten, und nicht alle ohneweiteres verdammten, ſo beruhte dieß ja eben darauf, daß ſie vorzugsweiſe nur die Lehre und überhaupt das Chriſtenthum derſelben in's Auge faßten, nicht aber vor allem ihr Verhältniß zur katholiſchen Kirche als ſolches.

Schwierig alſo, wie geſagt, war die Entſcheidung in der hier fraglichen Alternative; aber umgangen konnte ſie jetzt ſchlechterdings nicht länger werden. Einzelnen Männern zumal legte ihre Stellung in der Kirche die Nothwendigkeit einer kategoriſchen Entſcheidung auf. Keinen unter allen aber drängte dieſe Nöthigung von außenher ſo gewaltig wie den Cyprian von Karthago, dem eigentlichen Heerde, von dem aus die ſchismatiſchen Bewegungen dieſer

64) Dieſe Anſicht von dem Weſen des Schismas tritt bei Cyprian auf das ſtärkſte hervor. Vor allem ſpricht ſie ſich in der ganzen Schrift De unitate Ecclesiae aus, beſonders p. 197 sqq. Vergl. auch Ep. 52, ad Antonianum, p. 73 sq. Ep. 72, ad Stephan. p. 129. Sie mochte bei ihm noch beſonders durch den Eindruck verſtärkt werden, welchen die Perſönlichkeiten derjenigen Schismatiker auf ihn machten, mit welchen er unmittelbar und noch vor dem Ausbruch der Novatianiſchen Spaltung in harten Conflict gerieth, namentlich die des Novatus, des Feliciſſimus und des Fortunatus. (S. beſonders Ep. 55, ad Cornel., p. 79 sqq.) Der Charakter dieſer ſeiner perſönlichen Gegner wurde ihm der Typus des Charakters der Schismatiker als ſolcher überhaupt.

Zeit ſich entzündeten. Cyprian mußte ſich beſtimmt entſcheiden, und ſeine Entſcheidung war wiederum entſcheidend für die Kirche überhaupt; denn ſeine Stimme galt viel in ſeiner Zeit; aber ſie war auch gewiß wie die keines andern der Ausdruck des innerſten Selbſtbewußtſeins der damaligen katholiſchen Chriſtenheit. Und eben Cyprian traf wirklich mit kühner Zuverſicht die große Wahl. Wie, das kann wohl ſchon zumvoraus nicht zweifelhaft ſein. Auf der einen der beiden Seiten lag doch wirklich ein zureichendes Uebergewicht. Auf der einen Seite ſtand die Forderung des Begriffs und des ganzen chriſtlichen Gemüths; auf der andern nur der Anſpruch des reflectirenden Verſtandes und eines einzelnen chriſtlichen Gefühls, deren Macht aber doch wieder ſehr geſchwächt wurde durch die Geſtalt, in der ſich ihnen das Schisma zeigte, und zum Theil wohl auch durch den Blick auf die Perſönlichkeiten der Schismatiker. [55]) Die Einheit der Kirche aufgeben, — in einer Zeit, da die Chriſtenheit ſich ihrer Einheit grade ſo lebendig bewußt war, auch mit infolge ausdrücklicher äußerer Veranſtaltungen: [56]) das war unmöglich. Lieber alles andre als dieß. So kann es uns denn gewiß nicht Wunder nehmen, daß Cyprian den entſcheidenden Schritt that, und beſtimmt den Satz ausſprach: das Getrenntſein von der empiriſchen katholiſchen Kirche iſt ſchon als ſolches ein Getrenntſein von der chriſtlichen Gemeinſchaft überhaupt und ſomit auch von dem allein durch dieſe zu vermittelnden Heil der Erlöſung und von Chriſto ſelbſt; oder mit andern Worten: der empiriſchen katholiſchen Kirche gehören die in dem Begriff der

---

55) S. die obige Anm. 54.

56) S. im vierten Buch.

chriſtlichen Kirche an ſich liegenden Eigenſchaften zu, und mithin haben nur die Katholiker eine Kirche.

Die ausführliche Entwickelung dieſes Satzes Cyprians liegt uns in ſeiner auf Veranlaſſung der Novatianiſchen Bewegungen verfaßten Schrift de Unitate Ecclesiae vor, deren Grundgedanken er eben bildet. Faſt iſt es überflüſſig, aus ihr einzelne Belagſtellen auszuheben; dennoch mögen einige der ſprechendſten Aeußerungen hier ſtehen. Cyprian beginnt mit einer Warnung vor den Täuſchungskünſten der Häreſieen, deren Urſprung er von der Entfernung von dem Quell aller Wahrheit, nämlich von der weſentlich einzigen Kirche, ableitet. Dieſe weſentliche Einheit der Kirche, [67]) bemerkt er (p. 194 sq.), habe der Erlöſer ſelbſt unmittelbar bei ihrer Stiftung dargelegt, damit, daß er ſie auf den Einen Petrus gegründet. Wiewohl er nämlich allen Apoſteln dieſelbe Gewalt mitgetheilt wie dem Petrus, ſo habe er doch, um die Einheit bemerklich zu machen, die Anordnung getroffen, daß der Urſprung dieſer Einheit von Einem Individuum ausging (tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit). Dieſe Einheit der Kirche weiter beweiſend fährt er hierauf fort (p. 195): Quam unam Ecclesiam etiam in cantico canticorum Spiritus Sanctus ex persona Domini designat, et dicit: *Una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genitrici suae.* Hanc

---

67) Es herrſcht in dem Gedankengange Cyprians in dieſer Schrift eine gewiſſe Unklarheit, die ihre Veranlaſſung in der Doppelſinnigkeit des Ausdrucks Unitas Ecclesiae hat. Es können mit demſelben zwei verſchiedene Attribute der Kirche bezeichnet werden, die Einzigkeit (d. h. die Ausſchließlichkeit) und die Einheit, welche ja auch wieder weſentlich mit einander verwandt ſind. Cyprian nun will allerdings eigentlich von der erſteren ſprechen; aber jene Identität der Benennungen und dieſe Affinität der Sachen leitet ſeine Gedanken häufig ab hinüber auf die Einheit der Kirche, ohne daß er ſich dieſer Abirrung bewußt wird.

Ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui Ecclesiae renititur et resistit, [qui cathedram Petri, super quem fundata est Ecclesia, deserit,] in Ecclesia esse se confidit? quando et beatus Apostolus Paulus hoc idem doceat, et sacramentum unitatis ostendat dicens: *Unum corpus et unus spiritus, una spes vocationis vestrae, unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus.* — — Ecclesia quoque una est, quae in multitudinem latius incremento foecunditatis extenditur. Quomodo solis multi radii, sed lumen unum, et rami arboris multi, sed robur unum tenaci radice fundatum, et cum de fonte uno rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, unitas tamen servatur in origine. Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit. Ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit. A fonte praecido rivum, praecisus arescit. Sic et Ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit. Unum tamen lumen est quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur. Ramos suos in universam terram copia ubertatis extendit, profluentes largiter rivos latius expandit. Unum tamen caput est, et origo una, et una mater foecunditatis successibus copiosa. [57 b)] Illius foetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu ejus animamur. Adulterari non potest sponsa Christi, incorrupta est et pudica. Unam domum novit, unius cubiculi sanctitatem casto pudore custodit. Haec nos Deo servat, haec filios regno, quos generavit, assignat. *Quisquis ab Ecclesia segregatus adulterae jungitur, a promissis Ecclesiae separatur. Nec perveniet ad Christi praemia qui relinquit Ecclesiam Christi. Alienus est, profanus*

---

57 b) Vgl. Augustin, Contra Crescon. Donatist., L. II. § 42, p. 293. Tom. IX. ed. Antw.

est, hostis est. Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisquam, qui extra arcam Noë fuit, et qui extra Ecclesiam foris fuerit evadit. Monet Dominus, et dicit: *Qui non est mecum, adversus me est; et qui non mecum colligit, spargit.* Qui pacem Christi et concordiam rumpit adversus Christum facit. Qui alibi praeter Ecclesiam colligit Christi Ecclesiam spargit. Dicit Dominus: *Ego et Pater unum sumus.* Et iterum de Patre et Filio et Spiritu (p. 196) Sancto scriptum est: *Et hi tres unum sunt.* Et quisquam credit, hanc unitatem de divina firmitate venientem, sacramentis coelestibus cohaerentem, scindi in Ecclesia posse et voluntatum collidentium divortio separari? Hanc unitatem qui non tenet, Dei legem non tenet, non tenet Patris et Filii fidem, vitam non tenet et salutèm. Hoc unitatis sacramentum, hoc vinculum concordiae inseparabiliter cohaerentis ostenditur quando in Evangelio tunica Domini Iesu Christi non dividitur omnino nec scinditur, sed sortientibus de veste Christi, quis Christum indueret, integra vestis accipitur et incorrupta atque indivisa tunica possidetur. etc. etc. Monet ipse (Christus) in Evangelio suo et docet dicens: *Et erit unus grex et unus pastor.* Et esse posse uno in loco aliquis existimat aut multos pastores aut plures greges? Apostolus item Paulus hanc eandem nobis insinuans unitatem obsecrat et hortatur dicens etc. (1 Cor. 1, 10. Epheſ. 4, 2. 3.) Stare tu et vivere putas posse de Ecclesia recedentem, sedes sibi alias et diversa domicilia condentem, cum dictum sit ad Rahab, in qua praeformabatur Ecclesia: *Patrem tuum et matrem tuam et fratres tuos et totam domum patris tui colliges ad te ipsam in domum tuam, et omnis, qui exierit ostium domus tuae foras, reus sibi erit;* item sacramentum Paschae nihil aliud in Exodi lege

contineat quam ut agnus, qui in figura Christi occiditur, in domo una edatur. Loquitur Deus dicens: *In domo una comedetur, non ejicietis de domo carnem foras.* Caro Christi et sanctum Domini ejici foras non potest, nec alia ulla credentibus praeter unam Ecclesiam domus est. Hanc domum, hoc unanimitatis hospitium designat et denuntiat Spiritus Sanctus in Psalmis dicens: *Deus, qui inhabitare facit unanimes in domo.* In domo Dei, in Ecclesia Christi unanimes habitant, concordes et simplices perseverant. Idcirco et in columba venit Spiritus Sanctus; simplex animal et laetum, non felle amarum, non morsibus saevum, non unguium laceratione (p. 197) violentum, hospitia humana diligere, unius domus consortium nosse, cum generant simul filios edere, cum commeant volatibus invicem cohaerere, communi conversatione vitam suam degere, oris osculo concordiam pacis agnoscere, legem circa omnia unanimitatis implere. Aus dem Folgenden heben wir für unſern Zweck noch nachſtehende Stellen beſonders hervor: P. 197: **Nemo existimet, bonos de Ecclesia posse discedere.** Triticum non rapit ventus, nec arborem solida radice fundatam procella subvertit. Inanes paleae tempestate jactantur, invalidae arbores turbinis incursione evertuntur. Hos execratur et percutit Ioannes Apostolus dicens: *Ex nobis exierunt, sed non fuerunt ex nobis. Si enim fuissent ex nobis, mansissent utique nobiscum.* Hinc haereses et factae sunt frequenter et fiunt, dum perversa mens non habet pacem, dum perfidia discordans non tenet unitatem. Fieri vero haec Dominus permittit et patitur, manente propriae libertatis arbitrio, ut dum corda nostra et mentes nostras veritatis discrimen examinat, probatorum fides integra manifesta luce clarescat. Per Apostolum praemonet Spiritus Sanctus et dicit: *Oportet haereses esse, ut probati manifesti sint in vobis.* Sic probantur fideles, sic perfidi deteguntur. Sic et ante judicii

diem hic quoque jam justorum atque injustorum animae dividantur, et a frumento paleae separantur. — P. 197 sq: Per mendacium nati (die von den Häretikern getauften) veritatis promissa non capiunt. De perfidia procreati fidei gratiam perdunt. Ad pacis praemium venire non possunt qui pacem Domini discordiae furore ruperunt. — P. 198 sq.: Quam sibi igitur pacem promittunt inimici fratrum, quae sacrificia celebrare se credunt aemuli sacerdotum? An secum esse Christum cum collecti fuerint opinantur, qui extra Christi Ecclesiam colliguntur? **Tales etiamsi occisi in confessione nominis fuerint, macula ista nec sanguine abluitur. Inexpiabilis et gravis culpa discordiae nec passione purgatur. Esse martyr non potest qui in Ecclesia non est.** 58) **Ad regnum pervenire non**

---

58) Ein Gedanke, den Cyprian sehr häufig wiederholt. S. in derselben Schrift p. 201. Ferner Ep. 52, ad Antonian., p. 71 (si quis desperatione deficiat, si ab Ecclesia dure et crudeliter segregatus, ad gentiles se vias et saecularia opera convertat, vel ad haereticos et **schismaticos** rejectus ab Ecclesia transeat, ubi etsi occisus propter nomen postmodum fuerit, extra Ecclesiam constitutus et ab unitate atque a caritate divisus, coronari in morte non poterit.) und p. 75 (Apostatae vero et desertores vel adversarii et hostes et Christi Ecclesiam dissipantes, nec si occisi pro nomine foris fuerint, admitti secundum Apostolum possunt ad Ecclesiae pacem, quando nec spiritus nec Ecclesiae tenuerunt unitatem.) Ep. 57, ad Cornel., p. 95 sq. (Quamquam etsi aliquis ex talibus fuerit apprehensus, non est quod sibi quasi in confessione nominis blandiatur, cum constet, si occisi ejusmodi extra Ecclesiam fuerint, fidei coronam non esse, sed poenam potius esse perfidiae, nec in domo Dei inter unanimes habitaturos esse quos videmus de pacifica et divina domo furore discordiae recessisse.) Ep. 73, ad Jubaïanum, p. 136. (Num quid potest esse vis baptismi major aut potior quam confessio, quam passio, ut quis coram hominibus Christum confiteatur et sanguine suo baptizetur? Et tamen neque hoc baptisma haeretico prodest, quamvis Christum confessus et extra Ecclesiam fuerit occisus; nisi si haereticorum patroni et advocati haereticos in falsa confessione Christi interfectos martyres praedicant, et contra Apo-

poterit qui eam, quae regnatura est, dereliquit. Pacem nobis Christus dedit, concordes atque unanimes esse praecepit, dilectionis et caritatis foedera incorrupta atque inviolata servari mandavit. Exhibere se non potest martyrem qui fraternam non tenuit caritatem. Docet hoc et contestatur Paulus Apostolus dicens: etc. (1 Cor. 13, 2—8.) — Cum Deo manere non possunt qui esse in Ecclesia Dei unanimes noluerunt. Ardeant licet flammis et ignibus traditi vel objecti bestiis animas suas ponant, non erit illa fidei corona, sed poena perfidiae, nec religiosae virtutis exitus gloriosus, sed desperationis interitus. Occidi talis potest, coronari non potest. Sic se Christianum esse profitetur quomodo et Christum diabolus saepe mentitur, ipso Domino praemonente et dicente: *Multi venient in nomine meo dicentes, Ego sum Christus, et multos fallent.* Sicut ille Christus non est, quamvis fallat in nomine, ita nec Christianus videri potest qui non permanet in Evangelii ejus et fidei veritate. Nam et prophetare et daemonia excludere et virtutes magnas in terris facere sublimis utique et admirabilis res est; non tamen regnum coeleste consequitur quisquis in his omnibus invenitur nisi recti et justi itineris observatione gradiatur. — P. 200: Aversandus est talis atque fugiendus quisquis fuerit ab Ecclesia separatus. *Perversus est hujusmodi et peccat, et est a semet ipso damnatus.* An esse sibi cum Christo videtur qui adversus sacerdotes Christi facit, qui se a cleri ejus et plebis societate secernit? Arma ille

---

stoli contestationem, qui nihil eos, quamvis exustos et occisos, dicit posse proficere, gloriam eis et coronam passionis assignant. Quodsi haeretico nec baptisma publicae confessionis et sanguinis proficere ad salutem potest, quia salus extra Ecclesiam non est etc.) Wie viel wollten bei der damaligen Schätzung des Märtyrerthums solche Urtheile sagen!

contra Ecclesiam portat, contra Dei dispositionem repugnat. Hostis altaris, adversus sacrificium Christi rebellis, pro fide perfidus, pro religione sacrilegus, inobsequens servus, filius impius, frater inimicus, contemtis Episcopis et Dei sacerdotibus derelictis, constituere audet aliud altare, precem alteram illicitis vocibus facere, dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare, nec scire, quoniam qui contra ordinationem Dei nititur ob temeritatis audaciam divina animadversione punitur. Sic Chore et Dathan et Abiron etc. etc. Sic et Ozias rex etc. etc. (p. 201.) Et filii Aaron, qui imposuerunt altari ignem alienum, quem non praeceperat Dominus, in conspectu statim Domini vindicantis extincti sunt. Quos imitantur scilicet atque sectantur, qui Dei traditione contemta alienas doctrinas oppetunt, et magisteria humanae institutionis inducunt, quos increpat Dominus et objurgat, in Evangelio suo dicens: *Rejicitis mandatum Dei, ut traditionem vestram statuatis.* Pejus hoc crimen est quam quod admisisse lapsi videntur; qui tamen in poenitentia criminis constituti Deum plenis satisfactionibus deprecantur. — — Postremo lapsus martyrium postmodum consecutus potest regni promissa percipere; ille, si extra Ecclesiam fuerit occisus, ad Ecclesiae non potest praemia pervenire. Endlich p. 202: Deus unus est, et Christus unus, et una Ecclesia ejus, et fides una, et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata. Scindi unitas non potest, nec corpus unum discidio compaginis separari, divulsis laceratione visceribus in frusta discerpi. Quidquid a matrice discesserit seorsum vivere et spirare non poterit, substantiam salutis amittit.

Doch trägt Cyprian dieſe Sätze keineswegs allein in dem Buch De Unitate Ecclesiae vor; auch ſonſt ſpricht er ſie bei allen Gelegenheiten aus. Hier nur noch einige dieſer

mehr beiläufigen Aeußerungen. Ep. 51, p. 65, ad Confessores de reditu ex schismate congratulatoria, p. 65: Nam et haec fidei et laudis vestrae alia confessio est, unam esse Ecclesiam confiteri, nec alieni erroris vel potius pravitatis participem fieri etc. Ferner, Ep. 71, ad Quintum, p. 126 sq.: Manifestum est autem, eos, qui non sunt in Ecclesia Christi, inter mortuos computari, nec posse ab eo vivificari (durch die Taufe) alterum, qui ipse non vivat, quando una sit Ecclesia, quae vitae aeternae gratiam consecuta et vivit in aeternum et vivificat Dei populum. Ebenſo Ep. 73, ad Iubajan., p. 136: Quodsi haeretico nec baptisma publicae confessionis et sanguinis proficere ad salutem potest, quia salus extra Ecclesiam non est, quanto magis ei nihil proderit, si in latebra et in latronum spelunca adulterae aquae contagione tinctus, non tantum peccata antiqua non exposuerit, sed adhuc potius nova et majora cumulaverit? Quare baptisma nobis et haereticis commune esse non potest, cum quibus nec Pater Deus, nec Filius Christus, nec Spiritus Sanctus, nec fides, nec Ecclesia ipsa communis est. Desgleichen Ep. 52, ad Antonian., p. 73: Quod vero ad Novatiani personam pertinet, de quo desiderasti tibi scribi, quam haeresin introduxisset: scias, nos primo in loco nec curiosos esse debere, quid ille doceat, cum foris doceat. 59) Quisquis ille est et qualiscunque est, Christianus non est, qui in Christi Ecclesia non est. Iactet scilicet, et philosophiam vel eloquentiam suam superbis vocibus praedicet, qui nec fraternam caritatem nec ecclesiasticam unitatem tenuit, etiam quod prius fuerat amisit. Ep. 74, ad Pompejum, p.

59) Ganz ähnlich äußert ſich das Synodalſchreiben des Antiocheniſchen Concils vom J. 269 über den Paul von Samoſata. S. Euſeb., K. G. VII. 30, p. 360 und 363.

140: ubi et ex qua et cui natus est qui filius Ecclesiae non est, ut habere quis possit Deum patrem ante Ecclesiam matrem? (S. die Stelle im Zuſammenhange unten Anm. 73.) Ep. 73, ad Jubajan., p. 132: Quid adulteram et alienigenam et divinae unitatis inimicam in acceptum referimus, qui non nisi unum Christum et unam ejus Ecclesiam novimus? Ecclesia paradisi instar exprimens arbores fructiferas intra muros suos intus includit, ex quibus qui non facit fructum bonum exciditur et in ignem mittitur. Has arbores rigat quatuor fluminibus, id est Evangeliis quatuor, quibus baptismi gratiam salutaris coelesti inundatione largitur. Numquid de Ecclesiae fontibus rigare potest qui intus in Ecclesia non est? Numquid paradisi potus salubres et salutares impertire cuiquam potest qui perversus et a semet ipso damnatus et extra paradisi fontes relegatus aruit et aeternae sitis siccitate defecit? etc. Daß aber Cyprian dieſe Kirche, von der er in ſolchen Stellen als von der alleinigen Vermittlerin des wirklichen Chriſtenthums und des Heils redet, mit der empiriſchen katholiſchen Kirche ſchlechthin identifizirt, das geht am unverkennbarſten aus ſolchen Bemerkungen hervor wie die, welche wir im Eingange des vorhin angezogenen Briefs an den Antonian, Ep. 52, p. 66, leſen: Scripsisti etiam, ut exemplum earumdem literarum ad Cornelium (von Rom), collegam nostrum, transmitterem, ut deposita omni sollicitudine jam sciret, te secum, hoc est cum catholica Ecclesia, communicare. Es iſt daher auch ganz folgerichtig, daß er den Unterſchied zwiſchen Häretikern und bloßen Schismatikern ganz unberückſichtigt läßt, und die letzteren durchgängig als eigentliche Häretiker behandelt. 60) Da ihm die Trennung von der katholiſchen

60) Er betrachtet die Schismen wie die Häreſieen als Erfindungen

Kirche **als ſolche** weſentlich der Abfall von Chriſto iſt, ſo erſcheint ihm die dieſelbe begleitende Verfälſchung der Lehre als etwas völlig accidentelles. Auch iſt es von ſeinem Standpunkt aus in der Ordnung, daß er den Häretikern überhaupt gar keine Kirche zugeſteht: Ep. 70, ad Ianuar., p. 125 (apud haereticos autem, **ubi Ecclesia non sit**).

§ 65.

So war denn der Begriff der chriſtlichen Kirche an ſich definitiv auch als der Begriff der empiriſchen katholiſchen Kirche feſtgeſtellt. 61)

Doch hierbei konnte noch nicht ſtehen geblieben werden. Setzte man ein Mal die empiriſche katholiſche Kirche als dem Begriff der chriſtlichen Kirche an ſich congruent, ſo mußte man nun auch weiter fragen, 62) welche Beſtimmtheiten es denn näher an ihr ſeien, in denen die dem Begriff

---

des Teufels; De Unit. Eccl., p. 194: Haereses invenit et Schismata, quibus subverteret ſidem, veritatem corrumperet, scinderet unitatem. etc. Vgl. p. 202 gegen das Ende. So werden auch in dem 6. Kanon des ökumeniſchen Concils zu **Conſtantinopel** vom Jahr 381 (bei **Harduin**, Tom. I. p. 812: *αἱρετικοὺς δὲ λέγομεν τούς τε πάλαι τῆς ἐκκλησίας ἀποκηρυχθέντας καὶ τοὺς μετὰ ταῦτα ὑφ' ἡμῶν ἀναθεματισθέντας· πρὸς δὲ τούτοις καὶ τοὺς τὴν πίστιν μὲν τὴν ὑγιῆ προσποιουμένοις ὁμολογεῖν, ἀποσχίσαντας δὲ καὶ ἀντισυνάγοντας τοῖς κανονικοῖς ἡμῶν ἐπισκόποις.*) die ſich von den katholiſchen Biſchöfen abſondernden Schismatiker ausdrücklich als **Häretiker** behandelt. Von derſelben Anſicht geht auch **Optatus von Mileve** aus. S. De Schism. Donatistar., L. I. c. 21, p. 20 sq. Das Schisma iſt ihm an ſich ein altum nefas.

61) Auch in Beziehung auf die Handhabung der **Kirchendisciplin** hatte dieſer Schritt in der Faſſung des Begriffs der Kirche die Folge, welche conſequenterweiſe aus ihm abfloß. Grade ſeit Cyprian nämlich erſchlafft die Strenge der Kirchenzucht ſichtlich, alſo grade ſeitdem man von der empiriſchen Kirche, ihre thatſächliche Beſchaffenheit unangeſehen, ohneweiteres vorausſetzte, daß ſie dem Begriff der chriſtlichen Kirche an ſich weſentlich entſpreche.

62) S. oben § 54, S. 574.

der chriſtlichen Kirche an ſich weſentlichen Eigenſchaften ih- ren Sitz und ihre Realität hätten.

Zu allernächſt wurde man unter den damaligen Umſtän- den in Beziehung auf die Einheit zu dieſer Frage getrie- ben. Man hatte nämlich ſo eben von der katholiſchen Kir- che den Satz ausgeſprochen, daß ſie die wahre, und, was darin unmittelbar mitliegt, die einzige (die ausſchließliche) ſei. Aber dieſer Satz bedurfte bei der nunmehrigen Lage der Dinge ſchlechterdings einer näheren Erklärung. Es fragte ſich ja: welches iſt denn eigentlich die katholiſche Kirche? was iſt denn alles zu ihr zu rechnen? wieweit reicht ihr Gebiet, ihr Umfang? Früherhin war zu dieſen Fragen gar keine Veranlaſſung da. Was von chriſtlicher Gemeinſchaft der ka- tholiſchen Kirche angehöre, das wies ſich ſofort aus durch ſeine geſchichtliche Abkunft (die apoſtoliſche nämlich), durch die Lehre, durch die Verfaſſung. Daran erkannten alle einzelnen Gemein- den einander als katholiſche, und alle, welche in dieſen Punk- ten mit einander dieſelben characteriſtiſchen Eigenthümlichkei- ten theilten, wußten ſich eben hierdurch als Eins, als in- tegrirende Theile eines Ganzen. In jenen Stücken wurde die Einheit der katholiſchen Kirche gefunden, und ſomit auch die Grenzlinie ihres Umfangs. Jetzt war es anders; jene Momente reichten für ſich allein nicht mehr aus, um die ka- tholiſche Einheit zu conſtituiren; denn die Katholiker wußten ſich ja jetzt beſtimmt auch mit ſolchen chriſtlichen Gemein- ſchaften außer der Einheit, die in Anſehung der Apoſtolizi- tät, der Lehre und der Verfaſſung mit ihnen in vollem Ein- klang ſtanden. Das weſentliche kirchlich einigende Princip mußte alſo an einem andern Orte liegen. Wo aber? Um darauf die Antwort zu erlangen, durfte man ja nur den thatſächlich vorliegenden Beſtand befragen. Was war es denn, wodurch jene Partheien, welche mit den Katholikern

dieſelbe apoſtoliſche Lehre und Verfaſſung feſthielten, aus der Einheit mit der katholiſchen Kirche herausgefallen waren? Sie hatten ſich von der Verbindung mit ihrem Biſchof losgeſagt, und hatten, willkürlich ſich ſelbſt einen neuen Biſchof gebend, die Stätigkeit der biſchöflichen Succeſſion von dem Beginn der Kirche her fallen laſſen. So erſchien alſo der Episkopat als das letzte und eigentliche Princip und der weſentliche Sitz der kirchlichen Einheit. Die uralte, ja urſprüngliche Vorſtellung, die wir bereits bei dem Ignatius fanden, die ſich aber nachher nicht mehr ſo deutlich im Vordergrunde des kirchlichen Bewußtſeins erhielt, kam ſo jetzt auf Veranlaſſung der eigenthümlichen geſchichtlichen Verhältniſſe zu ihrer vollen Klarheit und Lebendigkeit.

Es war wiederum Cyprian, der ſie in ganzer Schärfe ausſprach. Folgende Stellen mögen dieß bezeugen. Ep. 69, ad Florent. Pupian., p. 122: Inde enim schismata et haereses obortae sunt et oriuntur, dum Episcopus, qui unus est et Ecclesiae praeest, superba quorumdam praesumtione contemnitur, et homo dignatione Dei honoratus indignus hominibus judicatur. Und p. 123 sq.: Et Dominus quoque in Evangelio, cum eum loquentem discipuli derelinquerent, conversus ad duodecim, dixit: *Numquid et vos vultis ire? Respondit ei Petrus dicens: Domine, ad quem ibimus? Verbum vitae aeternae habes, et nos credimus et cognovimus, quoniam tu es Filius Dei vivi.* Loquitur illic Petrus, super quem aedificanda fuerat Ecclesia, Ecclesiae nomine docens et ostendens, quia etsi contumax ac superba obaudire nolentium multitudo discedat, Ecclesia tamen a Christo non recedit, et illi sunt Ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes, Episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in Episcopo, et si quis cum Episcopo non sit, in Ecclesia non esse, et frustra sibi

blandiri eos, qui pacem cum sacerdotibus Dei non habentes obrepunt, et latenter apud quosdam communicare se credunt, quando Ecclesia, quae catholica et una est, scissa non sit, neque divisa, sed sit utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata. Ferner Ep. 27, Lapsis, p. 37 sq.: Dominus noster, cujus praecepta et monita observare debemus, Episcopi honorem et Ecclesiae suae rationem disponens, in Evangelio loquitur, et dicit Petro: *Ego tibi dico, quia tu es Petrus, et super istam petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferorum non vincent eam; et tibi dabo claves regni coelorum, et quae ligaveris super terram erunt ligata et in coelis, et quaecunque solveris super terram, erunt soluta et in coelis.* Inde per temporum et successionum vices Episcoporum ordinatio et Ecclesiae ratio decurrit, ut Ecclesia super Episcopos constituatur, et omnis actus Ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Cum hoc itaque divina lege fundatum sit, miror quosdam audaci temeritate sic mihi scribere voluisse, ut Ecclesiae nomine literas facerent, quando Ecclesia in Episcopo et Clero et in omnibus stantibus sit constituta. Vgl. Ep. 76, ad Magnum, p. 152 (ſ. unten § 66). Desgleichen De Unit. Eccl., p. 195: Quam unitatem (scl. Ecclesiae) firmiter tenere et vindicare debemus maxime Episcopi, qui in Ecclesia praesidemus, ut Episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus. etc. Endlich Ep. 65, ad Rogatian., p. 113: Et ideo oportet Diaconum, de quo scribis, agere audaciae suae poenitentiam, et honorem sacerdotis agnoscere, et Episcopo, praeposito suo, plena humilitate satisfacere. Haec sunt enim initia haereticorum et ortus atque conatus schismaticorum male cogitantium, ut sibi placeant, ut praepositum superbo tumore contemnant. Sic de Ecclesia receditur, sic al-

tare profanum foris collocatur, sic contra pacem Christi et ordinationem atque unitatem Dei rebellatur.

Wenn nun aber ſo der Episkopat als das Princip und der Sitz der kirchlichen Einheit dargeſtellt wurde, ſo erhob ſich natürlich die Frage, in wiefern er denn dieß ſei, wie denn die vielen einzelnen Biſchöfe wirklich das Princip und den Sitz der kirchlichen Einheit bilden könnten. Auf dieſes Bedenken lag die einfache Antwort in der alten, urſprünglichen Vorſtellung von der ſolidariſchen Einheit des Episkopats. Ihr zufolge verwalten ja die vielen Biſchöfe alle nur Ein Amt in solidum, jeder innerhalb der Gränzen ſeiner Einzelgemeinde, und daher ſind ſie wirklich das Princip und der Sitz der kirchlichen Einheit. Hiermit war der Zeitpunkt gekommen, da die uranfängliche Vorſtellung von der weſentlichen Einheit des Episkopats ihr volles Leben gewinnen konnte. Sie verdankt dieß vorzugsweiſe wiederum dem Cyprian. Laſſen wir ihn ſelbſt reden. De unit. Eccl. p. 195: Quam unitatem firmiter tenere et vindicare debemus maxime Episcopi, qui in Ecclesia praesidemus, ut Episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus. Nemo fraternitatem mendacio fallat, nemo fidei veritatem perfida praevaricatione corrumpat. Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. Sodann Ep. 52, ad Antonian., p. 73 sq.: Et cum sit a Christo una Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item Episcopatus unus, Episcoporum multorum concordi numerositate diffusus, ille (Novatian) post Dei traditionem, post connexam et ubique conjunctam catholicae Ecclesiae unitatem, humanam conetur Ecclesiam facere, et per plurimas civitates novos Apostolos suos mittat, ut quaedam recentia institutionis suae fundamenta constituat, cumque jam pridem per omnes provincias et per urbes singulas ordinati sint

Episcopi, in aetate antiqui, in fide integri, in pressura probati, in persecutione proscripti, ille super eos creare alios Pseudoepiscopos audeat. Quasi possit aut totum orbem novi conatus obstinatione peragrare, aut ecclesiastisi corporis compaginem discordiae suae seminatione rescindere, nesciens, schismaticos semper inter initia fervere, incrementa vero habere non posse, nec augere quod illicito coeperint, sed statim cum prava sua aemulatione deficere. Episcopatum autem tenere non posset, etiam si Episcopus prius factus a Coëpiscoporum suorum corpore et ab Ecclesiae unitate descisceret, quando Apostolus admoneat, ut invicem nosmet ipsos sustineamus, ne ab unitate, quam Deus constituit, recedamus, et dicat: *sustinentes invicem in dilectione, satis agentes servare unitatem spiritus in conjunctione pacis.* Qui ergo nec unitatem spiritus, nec conjunctionem pacis observat, et se ab Ecclesiae vinculo atque a sacerdotum collegio separat, Episcopi nec potestatem potest habere nec honorem, qui Episcopatus nec unitatem voluit tenere nec pacem. Desgleichen Ep. 67, ad Stephanum, de Marciano Arelatensi, qui Novatiano consensit, p. 115. Hier schreibt Cyprian dem Stephanus von Rom, er habe erfahren, quod Marcianus Arelate consistens Novatiano sese conjunxerit, et a catholicae Ecclesiae unitate atque a corporis nostri et sacerdotii consensione discesserit. Mit Bezug hierauf äußert er nun: Cui rei nostrum est consulere et subvenire, frater carissime, qui divinam clementiam cogitantes, et gubernandae Ecclesiae libram tenentes, sic censuram vigoris peccatoribus exhibemus, ut tamen lapsis erigendis et curandis vulneratis bonitatis et misericordiae divinae medicinam non denegemus. Quapropter facere te oportet plenissimas literas ad Coëpiscopos nostros in Galliis constitutos, ne ultra Marcianum pervicacem et superbum et divinae pietatis ac fraternae salutis inimicum collegio nostro insultare patian-

tur. — — (p. 116.) Idcirco enim, frater carissime, copiosum corpus est sacerdotum concordiae mutuae glutino atque unitatis vinculo copulatum, ut si quis ex collegio nostro haeresim facere et gregem Christi lacerare et vastare tentaverit, subveniant ceteri, et quasi pastores utiles et misericordes oves dominicos in gregem colligant. — — Nam etsi pastores multi sumus, unum tamen gregem pascimus, et oves universas, quas Christus sanguine suo et passione quaesivit, colligere et fovere debemus, nec pati supplices et dolentes fratres nostros crudeliter despici et superba quorumdam praesumtione calcari. 63) Ja ſo geläufig iſt dem Cyprian das Bewußtſein um die Einheit des Episkopats, daß er die verſterbenen Biſchöfe andrer Gemeinden gradezu als ſeine Vorgänger betrachtet, namentlich römiſche Biſchöfe. In demſelben Briefe an den Stephanus von Rom ſchreibt er nämlich, p. 117: Servandus est enim antecessorum nostrorum, beatorum martyrum Cornelii et Lucii honor gloriosus. 64)

Indeß die bloße Behauptung der Einheit des Episkopats genügte für den angegebenen Zweck immer noch nicht; ſie mußte

---

63) Vgl. auch die Ep. Cleri Romani ad Cyprianum, unter den cyprianiſchen Briefen Ep. 30, p. 41: Quod autem pertinet ad Privatum Lambesitanum, pro tuo more fecisti, qui rem nobis tamquam sollicitam nuntiare voluisti. Omnes enim nos decet, pro corpore totius Ecclesiae, cujus per varias quasque provincias membra digesta sunt, excubare.

64) Vielleicht iſt das nostrorum in eben dieſer Weiſe auch in folgender Stelle eines Briefs an den Cornelius von Rom zu verſtehen, Ep. 55, p. 84: Per Felicianum autem significavi tibi, frater, venisse Carthaginem Privatum, veterem haereticum, in Lambesitana colonia ante multos fere annos ob multa et gravia delicta nonaginta Episcoporum sententia condemnatum, antecessorum etiam nostrorum, quod et vestram conscientiam non latet, Fabiani (von Rom) et Donati (von Karthago) literis severissime notatum. etc.

auch als thatſächlich vorhanden aufgezeigt werden; ſonſt ließ ſie ſich als eine reine Fiction zurückweiſen. Es mußte dargelegt werden, daß ſie in dem beſtehenden Syſtem der Kirchenverfaſſung wirklich realiſirt ſei und in Wirkſamkeit ſtehe, d. h. daß in demſelben ein wirklicher Einheits- und Mittelpunkt des Episkopats exiſtire, in welchem die Einheit der vielen Biſchöfe theils repräſentirt theils wirkſam werde, indem er für ſie einen allgemeinen Vereinigungspunkt bilde. Dieſe Nachweiſung war auch nicht unausführbar; denn es fand ſich ja damals wirklich etwas der Art in der Kirche vor. Cyprian ſchlug bei ihr folgenden Weg ein. Den Episkopat, wie er vonaltersher angeſehen worden war, als die weſentliche Fortſetzung des Apoſtolats betrachtend, ging er zunächſt auf dieſen zurück, und ſuchte in ihm nach einem ſolchen Einheitspunkte, in welchem einerſeits die Einheit der Aemter aller einzelnen Apoſtel dargeſtellt, und andrerſeits ihnen allen ein Vereinigungspunkt gegeben geweſen wäre. Einen ſolchen glaubte er in der Schrift ſelbſt urkundlich vorzufinden. Und in der That lag in dem eigenthümlichen Verhältniß des Petrus zu ſeinen Mitapoſteln ein Analogon hierzu. Cyprian betrachtete alſo den Petrus als den Einheitspunkt der Apoſtel, als den, welcher in ſich ihrer aller Einheit darſtellte und zugleich bethätigte. Am ausführlichſten erklärt er ſich hierüber De Unit. Eccl., p. 194 sq.: Loquitur Dominus ad Petrum: *Ego tibi dico*, inquit, *quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferorum non vincent eam. Et tibi dabo claves regni coelorum; et quae ligaveris super terram, erunt ligata et in coelis; et quaecunque solveris super terram, erunt soluta et in coelis.* Et iterum eidem post resurrectionem suam dicit: *Pasce oves meas.* Super illum unum aedificat Ecclesiam suam, et illi pascendas mandat oves suas. Et quam-

vis Apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: *Sicut misit me pater, et ego mitto vos; accipite Spiritum Sanctum; si cujus remiseritis peccata, remittentur illi, si cujus tenueritis, tenebuntur:* tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri Apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, et primatus Petro datur, ut una Christi Ecclesia et cathedra una monstretur. Et pastores sunt omnes, et grex unus ostenditur, qui ab Apostolis omnibus unanimi consensione pascatur, ut Ecclesia Christi una monstretur. Aber auch außerdem kommt er noch oft auf dieſe Behauptung zurück. Z. B. Ep. 40, ad Plebem, p. 53: Deus unus est, et Christus unus, et una Ecclesia, et cathedra una, super Petrum Domini voce fundata. Aliud altare constitui, aut sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest. Desgleichen Ep. 70, ad Ianuar., p. 125: Quando et baptisma unum sit, et Spiritus Sanctus unus, et una Ecclesia, a Christo Domino super Petrum origine unitatis et ratione fundata. Sodann Ep. 73, ad Iubajan., p. 131: Nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit Ecclesiam, et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit, ut id solveretur in coelis, quod ille solvisset in terris. Et post resurrectionem quoque ad Apostolos loquitur dicens: *Sicut misit me Pater* etc. Und p. 132: ad Ecclesiam, quae una est, et super unum, qui et claves ejus accepit, Domini voce fundata est. 65) Von hieraus geht nun Cyprian weiter, und [illegible]

65) Hiernach ſind denn auch die Stellen zu verſtehen, in denen

zeigt, daß dieſer Einheitspunkt des Apoſtolats auch nach dem Hintritt der Apoſtel in der Kirche geblieben ſei. Wie nämlich urſprünglich die Perſon des Petrus der Einheitspunkt der Apoſtel war: ſo iſt in der Folge nach Cyprian die Cathedra Petri, 66) d. h. der römiſche Episkopat der Einheitspunkt der Biſchöfe und des Episkopats ſelbſt. Ep. 55, p. 86 ſchreibt er an den Biſchof Cornelius von Rom: Post ista adhuc insuper, Pseudoëpiscopo sibi ab haereticis constituto, navigare audent (nämlich Feliciſſimus und Fortunatus) et ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, a schismaticis et profanis literas ferre, nec cogitare, eos esse Romanos, quorum fides Apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia non possit habere accessum. Ebenſo Ep. 45, an denſelben Cornelius, p. 59: Nos (die nordafricaniſchen Biſchöfe) enim singulis navigantibus (aus Africa nach Rom), ne cum scandalo ullo navigarent, rationem reddentes, scimus, nos hortatos eos esse, ut Ecclesiae catholicae radicem et matricem (die römiſche Kirche, und zwar beſtimmt den

---

Cyprian nur im Allgemeinen ſagt, die Kirche ſei auf den Petrus gegründet oder erbaut: Ep. 55, ad Cornel., p. 83. Ep. 69, ad Florent. Pupian., p. 123 und Ep. 71, ad Quintum, p. 127.

66) Wenn Neander, K. G. I. 1, S. 337 ff. anzunehmen ſcheint, der Ausdruck Cathedra Petri habe anfänglich nur etwas „Ideales" bezeichnet, nämlich den geſammten Episcopat in ſeiner Einheit, die ſämmtlichen Cathedrae aller einzelnen Biſchöfe als Eins gedacht: ſo können wir dieſer Anſicht deshalb nicht beitreten, weil ſich ein ſolcher Sprachgebrauch durchaus nicht geſchichtlich nachweiſen läßt. Wahrſcheinlich lag für Neander die Veranlaſſung zu derſelben in der Stelle Cyprians, De Unit. Eccl., p. 195, in welcher er die Cathedra Petri von „dem ganzen Episcopatus, von der Cathedra aller einzelnen Biſchöfe, als Eins gedacht," verſteht. Allein da in dieſer Stelle die Kritik die fraglichen Worte (die Neander ſelbſt für „verdächtig" hält,) als unecht ausſtoßen muß, ſo fällt dieſes Fundament hinweg. S. Anm. 67.

römiſchen Biſchof Cornelius) agnoscerent ac tenerent. Und bald nachher: ut te (den Cornelius) universi collegae nostri et communicationem tuam, id est catholicae Ecclesiae unitatem pariter et caritatem probarent firmiter ac tenerent. 67) Und dieſe Annahme war keineswegs eine willkürliche und aus der Luft gegriffene; denn zu Cyprians Zeit bildete der römiſche Biſchof factiſch einen ſolchen Mittel- und Einheitspunkt des Episkopats, 68) wenn auch darüber eben bis zu dieſem Zeitpunkt hin in der Kirche noch kein deutliches Bewußtſein ſtattgefunden haben mag.

So hatte alſo die Vorſtellung von der Einheit der Kirche die nähere Geſtalt gewonnen, daß dieſelbe weſentlich beſtehe in der Einheit des Episkopats aller einzelnen durch den römiſchen Biſchof als ihren gemeinſchaftlichen Einheits- und Communicationspunkt unter einander verbundenen Biſchöfe. Nun wußte man genau, welche unter den dieſen Namen für ſich in Anſpruch nehmenden chriſtlichen Gemeinſchaften die katholiſche Kirche ſei, der man die Ausſchließlichkeit beilegte; nun beſaß man ein ſichres Kriterium, um zu erkennen, wer zu ihr gehöre, und wer nicht.

§ 66.

Aber eben hiermit war nun auch ſchon ein ſichrer Ausgangspunkt gegeben, um für den Begriff der Ausſchließlichkeit der Kirche den näheren Gehalt zu finden mittelſt der Entdeckung ihres ſpecifiſchen Princips und ihres ſpecifi-

---

67) Die Stelle De Unit. Eccl., p. 195: Qui Ecclesiae renititur et resistit, [qui Cathedram Petri, super quam fundata est Ecclesia, deserit,] in Ecclesia se esse confidit? kann hier nicht mit angeführt werden, da die eingeklammerten Worte ein unechtes Einſchiebſel ſind. S. die kritiſche Anmerkung bei Baluzius p. 517 sq.

68) S. im vierten Buch.

ſchen Sitzes in der empiriſchen katholiſchen Kirche. Bisher nämlich war die Vorſtellung in dieſem Punkte noch ziemlich unbeſtimmt. Als eine natürliche Conſequenz aus dem Begriff der chriſtlichen Kirche an ſich nahm man an, daß es außerhalb der Gemeinſchaft, die man für die einzige wirkliche Kirche hielt, d. h. außerhalb der katholiſchen Kirche kein wahres Chriſtenthum und keine wahren Chriſten geben könne. Fragte man nun weiter, welches denn dasjenige Princip ſei, von dem ſpecifiſch das wahre Chriſtenthum ausgehe, und in deſſen ausſchließlichem Beſitz die katholiſche Kirche ſich befinde, ſo war gewöhnlich die letzte Antwort: der heilige Geiſt. Allein in der katholiſchen Kirche — ſo ſtellte man ſich den Zuſammenhang der Sache vor, — iſt der heilige Geiſt wirkſam. 69) Daß man über den näheren Sinn dieſes Satzes ſchon eine recht beſtimmte Vorſtellung gehabt habe, ſehen wir nicht. Die meiſten mochten ihn wohl ſo auffaſſen: der Empfang des heiligen Geiſtes werde weſentlich vermittelt durch das Leben in der chriſtlichen Gemeinſchaft, durch das Drinnſtehen in einem chriſtlichen Leben und die unmittelbare Anſchauung deſſelben; nur hierdurch nämlich werde die Empfänglichkeit für die Wirkungen des heiligen Geiſtes geweckt. So verſtanden hatte der Satz wirklich eine tiefe Wahrheit. Allein dieſe Auslegung konnte jetzt nicht ferner feſtgehalten werden, nachdem es auch außer der katholiſchen Kirche chriſtliche Gemeinſchaften gab, in denen weſentlich derſelbe chriſtliche Glaube, weſentlich dieſelbe chriſtliche Sitte, überhaupt weſentlich daſſelbe chriſtliche Leben beſtand wie in jener. Der weſentliche Grund, weshalb es nur in der katho-

69) So ſprechen ſich namentlich Irenäus, adv. Haer. III. 24 § 1, p. 222 sq. (ſ. oben § 57, S. 581 f.) und Tertullian, Scorpiace c. 9, p. 494 (ſ. § 60, S. 607 f.) aus.

liſchen Kirche wahres Chriſtenthum gebe, mußte alſo in etwas anderem geſucht werden. Und worin ſonſt *konnte* man ihn ſuchen, als eben in demjenigen Momente, welches überhaupt dieſe beſtimmte chriſtliche Gemeinſchaft weſentlich zur katholiſchen Kirche machte, d. h. in dem Episkopat? Stand ein Mal die Theſis feſt, daß die Gemeinſchaft mit der katholiſchen Kirche weſentlich auf der Verbindung mit dem katholiſchen Biſchof beruhe: ſo beſtimmte ſich der allgemeine Satz: allein durch die Gemeinſchaft mit der katholiſchen Kirche iſt dem Einzelnen der heilige Geiſt gegeben, — unwillkürlich näher zu dem andern: allein durch die Verbindung mit dem katholiſchen Biſchof iſt dem Einzelnen der heilige Geiſt gegeben; die außerhalb der katholiſchen Kirche ſtehenden ſind *deshalb* des heiligen Geiſtes nicht theilhaftig, weil ſie ſich außerhalb der Verbindung mit dem katholiſchen Biſchof befinden. Somit erſchienen denn die Biſchöfe, und im Zuſammenhange mit ihnen auch die übrigen Kleriker, als die eigenthümlichen und ausſchließlichen Organe, durch welche der heilige Geiſt ſich mittheile. 70) Der Gedanke der beſeelenden Einwohnung des heiligen Geiſtes in der Kirche modifizirte ſich jetzt dahin, daß man denſelben nicht mehr als dem ganzen Kirchenkörper überhaupt auf *principielle* Weiſe einwohnend dachte, ſondern nur den Biſchöfen und im Zuſammenhange mit ihnen auch den übrigen Klerikern. 71) Die ununterbrochene Succeſſion der Bi-

70) Welch ein wichtiges Moment bei der Entwickelung der Vorſtellung von dem eigenthümlichen klerikaliſchen Prieſterthum dieſe Anſicht war, wird im *vierten* Buch zur Sprache kommen.

71) Ein Anklang an dieſe Vorſtellung findet ſich ſchon bei dem *Hermas*, L. I. Vis. 3. c. 5, p. 80 (ſ. die Stelle oben S. 408), wo *die Biſchöfe, die Lehrer und die Diener* als die eigentlichen Hauptbauſteine des Thurms (der Kirche) dargeſtellt werden, als diejenigen Elemente, in denen die Kirche *principiell* ihr Daſein hat.

ſchöfe war mithin das ſpecifiſche Organ, durch welches der heilige Geiſt ſich in der Kirche fortpflanzte; und erſt von dieſen Biſchöfen und Klerikern als den nothwendigen Medien ſtrömte er mittelſt der heiligen Handlungen, bevorab der Taufe mit der Confirmation, auf die übrigen Glieder der Kirche aus.72)

Dieſe Vorſtellung liegt deutlich bei Cyprian vor. Unmittelbar ausgeſprochen in folgender Stelle, Ep. 69, ad Florent. Pupian., p. 122: Quis enim hic est superbiae tumor, quae arrogantia animi, quae mentis inflatio, ad cognitionem suam praepositos et sacerdotes vocare; ac nisi apud te purgati fuerimus, et sententia tua absoluti, ecce jam sex annis nec fraternitas habuerit Episcopum, nec plebs praepositum, nec grex pastorem, nec Ecclesia gubernatorem, nec Christus antistitem, nec Deus sacerdotem! Subveniat Pupianus, et sententiam dicat, et judicium Dei et Christi in acceptum referat, ne tantus fidelium numerus, qui sub nobis accessitus est, sine spe salutis et pacis exisse videatur, nec novus credentium populus nullam per nos consecutus esse baptismi et Spiritus Sancti gratiam judicetur, ne tot lapsis et poenitentibus pax data et communicatio nostra examinatione concessa judicii tui auctoritate solvatur. Ganz beſonders aber tritt die angegebene Vorſtellung in dem Streit über die Gültigkeit der

72) Auch dieſe Anſicht klingt bereits bei dem Hermas vor, ſofern er die Kirche weſentlich auf die Taufe baut. S. L. I. Vis 3. c. 2, p. 79: Ecce, non vides contra te turrim magnam, quae aedificatur supra aquas, lapidibus quadris splendidis? Und die Erklärung dieſer Allegorie, c. 3, p. 79: Quare ergo super aquas aedificatur turris, audi. Quoniam vita vestra per aquam salva facta est, et fiet. Fundata est enim verbo omnipotentis et honorifici nominis. Continetur enim ab invisibili virtute Dei. Vgl. auch L. III. Sim. 9. c. 16, p. 119 sq.

Ketzertaufe als wirkſam hervor. Sie war die eigentliche Baſis der Oppoſition gegen dieſe. Dieß erhellt bei Cyprian aus zahlreichen Stellen. Er ging nämlich von der Vorausſetzung aus, daß zur Taufe (auch in der engſten Bedeutung, die Confirmation von ihr unterſchieden gedacht,) weſentlich der heilige Geiſt gehöre, und daher mußte er nun natürlich behaupten, daß nur in der katholiſchen Kirche eine wirkſame Taufe ſtattfinde, weil nur ſie den heiligen Geiſt beſitze. 73) Ueberdieß erklärte er aber auch noch beſtimmt,

---

73) Hierfür einige Belagſtellen behufs der Veranſchaulichung der Entſchiedenheit, mit welcher Cyprian an der Grundvorausſetzung feſthält, auf welche die Annahme der Ausſchließlichkeit der katholiſchen Kirche ſich baſirt, an dem Satz, daß nur dieſe letztere im Beſitz des heiligen Geiſtes ſei. Ep. 74, ad Pompej., p. 139 sq.: Illud quoque quam ineptum est, ut, cum nativitas secunda spiritalis sit, qua in Christo per lavacrum regenerationis nascimur, dicant, quod possit quis apud haereticos spiritaliter nasci, ubi Spiritum negant esse. Peccata enim purgare et hominem sanctificare aqua sola non (p. 140) potest nisi habeat et Spiritum Sanctum. Quare aut Spiritum Sanctum necesse est concedant illic, ubi baptisma esse dicunt, aut nec baptisma est, ubi Spiritus Sanctus non est, quia baptisma esse sine Spiritu Sancto non potest. Quale est autem asserere et contendere, quod esse possint filii Dei qui non sint in Ecclesia nati! Baptisma enim esse in quo homo vetus moritur et novus nascitur, manifestat et probat beatus Apostolus dicens: *Servavit nos per lavacrum regenerationis.* Si autem in lavacro, id est in baptismo, est regeneratio, quomodo generare filios Deo haeresis per Christum potest, quae Christi sponsa non est? Ecclesia est enim sola, quae Christo conjuncta et adunata spiritaliter filios generat, eodem Apostolo rursus dicente: *Christus dilexit Ecclesiam, et se ipsum tradidit pro ea, ut eam sanctificaret, purgans eam lavacro aquae.* Si igitur haec est dilecta et sponsa, quae sola a Christo sanctificatur et lavacro ejus sola purgatur, manifestum est, haeresim, quae sponsa Christi non sit, nec purgari nec sanctificari lavacro ejus posse, filios Deo generare non posse. Porro autem non per manus impositionem quis nascitur quando accipit Spiritum Sanctum, sed in Ecclesiae baptismo, ut Spiritum Sanctum jam natus accipiat, sicut in primo homine Adam factum est. Ante enim Deus eum plasmavit, et tunc insufflavit in faciem ejus flatum vitae. Nec enim potest ac-

daß in der Kirche eben die Biſchöfe die ſpecifiſchen Organe ſeien, durch welche der heilige Geiſt in der Taufe ſich mit-

---

cipi Spiritus, nisi prius fuerit qui accipiat. Cum autem nativitas Christianorum in baptismo sit, baptismi autem generatio et sanctificatio apud solam sponsam Christi sit, quae parere spiritaliter et generare filios Deo possit: ubi et ex qua et cui natus est qui filius Ecclesiae non est, ut habere quis possit Deum patrem ante Ecclesiam matrem? Cum vero nulla omnino haeresis, sed neque aliquod schisma, habere salutaris baptismi sanctificationem foris possit, cur in tantum Stephani fratris nostri obstinatio dura prorupit, ut etiam de Marcionis baptismo, item Valentini et Apelletis et ceterorum blasphemantium in Deum patrem contendat filios Deo nasci, et illic in nomine Iesu Christi dicat remissionem peccatorum dari, ubi blasphematur in Patrem et in Dominum Deum Christum? etc. Ferner Ep. 76, ad Magnum, p. 155: Qui, quamquam pertinaces alias et indociles, vel hoc tamen confitentur, quod universi sive haeretici sive schismatici non habeant Spiritum Sanctum, et ideo baptizare quidem possunt, dare autem Spiritum Sanctum non possunt, in hoc ipso a nobis tenentur, ut ostendamus, nec baptizare omnino eos posse, qui non habeant Spiritum Sanctum. Nam cum in baptismo unicuique peccata sua remittantur, probat et declarat in Evangelio suo Dominus, per eos solos peccata posse dimitti, qui habeant Spiritum Sanctum. Post resurrectionem enim discipulos suos mittens, loquitur ad eos et dicit: *Sicut misit me pater* etc. Quo in loco ostendit, eum solum posse baptizare et remissionem peccatorum dare, qui habeat Spiritum Sanctum. Denique ipsum Christum Dominum nostrum baptizaturus Iohannes accepit ante Spiritum Sanctum, cum adhuc esset in utero matris constitutus, ut certum esset atque manifestum, baptizare non posse nisi eos, qui habeant Spiritum Sanctum. Itaque qui haereticis sive schismaticis patrocinantur, respondeant nobis, an habeant Spiritum Sanctum, an non habeant. Si habent, cur illic baptizatis, quando ad nos veniunt, manus imponitur ad accipiendum Spiritum Sanctum, cum jam utique illic acceptus sit, ubi si fuit dari potuit? Si autem foris tincti haeretici et schismatici non habent Spiritum Sanctum, et ideo apud nos manus imponitur, ut hic accipiatur quod illic non est nec dari potest, manifestum est, nec remissionem peccatorum per eos dari posse, quos constat Spiritum Sanctum non habere. Deßgleichen Ep. 70, ad Ianuar., p. 125 sq.: Ceterum probare est, haereticorum et schismaticorum baptisma consentire in id, quod illi baptizaverint. Neque enim potest pars illic inanis esse et pars praevalere. Si baptizare potuit, potuit et Spiritum Sanctum dare. Si autem Spiritum Sanctum

theile. Hier einige Aeußerungen dieſer Art. Ep. 70, ad Ianuar., p. 125: Oportet ergo mundari et sanctificari aquam prius a **sacerdote**, ut possit baptismo suo peccata hominis, qui baptizatur, abluere. — — Quomodo autem mundare et sanctificare aquam potest qui ipse immundus est, et apud quem Spiritus Sanctus non est? — — Ungi quoque necesse est eum, qui baptizatus sit, ut accepto chrismate, id est unctione, esse unctus Dei et habere in se gratiam Christi possit.

---

dare non potest, quia foris constitutus cum Spiritu Sancto non est, nec baptizare venientem potest, quando et baptisma unum sit, et Spiritus Sanctus unus, et una Ecclesia a Christo Domino super Petrum origine unitatis et ratione fundata. Ita fit, ut, cum omnia apud illos inania et falsa sint, nihil eorum, quae illi gesserint, probari a nobis debeat. Quid enim potest ratum et firmum esse apud Deum, quod illi faciunt, quos Dominus hostes et adversarios suos dicit, in Evangelio suo ponens: *Qui non est mecum, adversum me est; et qui non mecum colligit, spargit;* et beatus quoque Apostolus Ioannes mandata Domini et praecepta custodiens in Epistola sua posuerit, dicens: *Audistis quia antichristus venit. Nunc autem antichristi multi facti sunt. Unde cognoscimus quia novissima hora est. Ex nobis exierunt, sed non fuerunt ex nobis. Si enim fuissent ex nobis, mansissent utique nobiscum.* Unde nos quoque colligere et considerare debemus, an qui adversarii sunt Domini, et appellati sunt antichristi, possint dare gratiam Christi. Quare qui cum Domino sumus, et unitatem Domini tenemus, et secundum ejus dignationem sacerdotium in Ecclesia ejus administramus, quaecunque adversarii ejus et antichristi faciunt repudiare et rejicere et pro prophanis habere debemus, et eis, qui de errore et pravitate venientes agnoscunt unius Ecclesiae veram fidem, dare illis per omnia divinae gratiae sacramenta et unitatis et fidei veritatem. Endlich de Unit. Eccl., p. 197: Quando aliud baptisma praeter unum esse non possit, baptizare se posse opinantur (die Häretiker und die Schismatiker). Vitae fonte deserto vitalis et salutaris aquae gratiam pollicentur. Non abluuntur illic homines, sed potius sordidantur; nec purgantur delicta, sed immo cumulantur. Non Deo nativitas illa, sed diabolo filios generat. Per mendacium nati veritatis promissa non capiunt. De perfidia procreati Dei gratiam perdunt. Vgl. auch Ep. 69, ad Florent. Pupian., p. 121. Ep. 71, ad Quintum, p. 126 sq. und Ep. 73, ad Iubajan., p. 132 u. 136.

Porro autem eucharistia est, unde baptizati unguntur oleo in altari sanctificato. Sanctificare autem non potuit olei creaturam, qui nec altare habuit nec Ecclesiam. Unde nec unctio spiritalis apud haereticos potest esse, quando constet, oleum sanctificari et eucharistiam fieri apud illos omnino non posse. — — Sed et pro baptizato quam precem facere potest sacerdos sacrilegus et peccator? — — Quis autem potest dare quod ipse non habeat, aut quomodo potest spiritalia agere qui ipse amiserit Spiritum Sanctum? Et idcirco baptizandus est et innovandus qui ad Ecclesiam rudis venit, ut intus per sanctos sanctificetur. Desgleichen Ep. 73, ad Iubajan., p. 131: Manifestum est autem, ubi et per quos remissa peccatorum dari possit, quae in baptismo scilicet datur. Nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit Ecclesiam, et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit, ut id solveretur in coelis, quod ille solvisset in terris. Et post resurrectionem quoque ad Apostolos loquitur: *Sicut misit me Pater et ego mitto vos. Hoc cum dixisset, inspiravit et ait illis: Accipite Spiritum Sanctum. Si cujus remiseritis peccata, remittentur illi; si cujus tenueritis, tenebuntur.* Unde intelligimus, non nisi in Ecclesia praepositis et in evangelica lege ac Dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare, foris autem nec ligari aliquid posse nec solvi, ubi non sit qui aut ligare possit aliquid aut solvere. Nec hoc, frater carissime, sine scripturae divinae auctoritate proponimus, ut dicamus, certa lege ac propria ordinatione divinitus cuncta esse disposita, nec posse quemquam contra Episcopos et sacerdotes usurpare sibi aliquid, quod non sit sui juris et potestatis. Nun folgen die Erzählungen von Dathan, Abiram und der Rotte Korah und von der Bestrafung der Söhne Aarons wegen des fremden Feuers, das ſie auf den Altar des

Herrn brachten. Späterhin heißt es p. 132 weiter: Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in Ecclesia baptizantur, praepositis Ecclesiae offerantur, et per nostram orationem et manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur, et signaculo Dominico consummentur. etc. Nach einer Weile fährt Cyprian ſo fort: Clamat Dominus, ut qui sitit veniat et bibat de fluminibus aquae vivae, quae de ejus ventre fluxerunt. Quo venturus est qui sitit? Utrumne ad haereticos, ubi fons et fluvius aquae vitalis omnino non est, an ad Ecclesiam, quae una est et super unum, qui et claves ejus accepit, Domini voce fundata est? Haec est una, quae tenet et possidet omnem sponsi sui et domini potestatem. In hac praesidemus, pro honore ejus atque unitate pugnamus, hujus et gratiam pariter et gloriam fideli devotione defendimus. Nos de divino permissu rigamus sitientem Dei populum, nos custodimus terminos vitalium fontium. Si possessionis ergo nostrae jus tenemus, si sacramentum unitatis agnoscimus, cur praevaricatores veritatis, cur proditores unitatis existimamur? Ferner Ep. 76, ad Magnum, p. 152: Propter quod cum sola Ecclesia habeat aquam vitalem et baptizandi atque abluendi hominis potestatem, qui dicit, apud Novatianum baptizari et sanctificari aliquem posse, prius ostendat et doceat, Novatianum in Ecclesia esse aut Ecclesiae praesidere. Ecclesia enim una est, quae una et intus esse et foris non potest. Si enim apud Novatianum est, apud Cornelium non fuit. Si vero apud Cornelium fuit, qui Fabiano Episcopo legitima ordinatione successit, et quem praeter sacerdotii honorem martyrio quoque Dominus glorificavit: Novatianus in Ecclesia non est, nec Episcopus computari potest qui, evangelica et apostolica traditione contemta, nemini succedens a se ipso ortus est. Habere namque aut tenere Ecclesiam nullo modo potest qui ordi-

natus in Ecclesia non est. Endlich Ep. 71, ad Quintum, p. 127: ut nos sacerdotes Dei et Ecclesiae ejus de ipsius dignatione praepositi sciamus remissionem peccatorum non nisi in Ecclesia dari posse, nec posse adversarios Christi quidquam sibi circa ejus gratiam vindicare.

So war nun auch der Inhalt der Vorſtellung von der Ausſchließlichkeit der katholiſchen Kirche genau beſtimmt Nach der jetzt aufkommenden Anſicht beruht nämlich dieſelbe im Weſentlichen darauf, daß der heilige Geiſt ſich allein durch die Vermittelung der in ununterbrochener Succeſſion von den Apoſteln herabkommenden katholiſchen Biſchöfe, als ſeiner eigenthümlichen Organe, mittheilt.

§ 67.

Dieſe Vorſtellung von der Kirche, wie ſie durch den Cyprian ausgebildet wurde, verſchaffte ſich ſchon in dem Zeitalter dieſes Kirchenlehrers ſelbſt nach allen ihren eigenthümlichen Momenten in der Kirche die herrſchende Geltung; und zwar nicht blos in der abendländiſchen. Was das Morgenland angeht [74]) finden wir ſie namentlich in zwei von einander völlig unabhängigen Dokumenten, in dem Briefe des Biſchofs Firmilian von Cäſarea in Kappadocien an den Cyprian auf Veranlaſſung der Streitigkeiten wegen

---

74) Es wäre wohl möglich, daß hier bereits der viel ältere Melito von Sardes dem Cyprian vorgearbeitet hätte durch eine Behandlung der Lehre von der Kirche in einem verwandten Geiſte. Unter ſeinen Schriften, die leider ſämmtlich untergegangen ſind, deren Aufſchriften wir aber wenigſtens kennen (durch den Euſebius, K. G. IV. 26, p. 188 sqq.), war ein λόγος περὶ ἐκκλησίας (a. a. O. p. 188), wahrſcheinlich in polemiſcher Beziehung gegen den Montanismus geſchrieben. Auch ſein Buch ἡ κλεὶς (a. a. O., p. 189.) könnte ſich mit hierher bezüglichen Fragen beſchäftigt haben. Vgl. Neander, K. G. I. 3, S. 1140. Schmidt in der oben S. 350 angezogenen Abhandlung, S. 25 f., führt den Melito mit unter den Hauptbeförderern der Conſolidirung der katholiſchen Kirche auf.

der Ketzertaufe (unter Cyprians Briefen Ep. 75, p. 142 — 151) [75]) und in den älteren Büchern der **Apoſtoliſchen Conſtitutionen**, die ihre jetzige Geſtalt, im Weſentlichen wenigſtens, um die Mitte des dritten Jahrhunderts erhalten zu haben ſcheinen. Eben die unter dem Episkopat des Stephanus von Rom ausbrechende Controverſe über die Gültigkeit der Taufe der Häretiker wirkte beſonders dazu mit, daß in dem allgemeinen Bewußtſein der Kirche die bisher noch dunkle Anſicht zu voller Deutlichkeit herausgearbeitet wurde.

Der Satz, daß die katholiſche Kirche die allein wahre, und daß in ihr allein das Heil der Erlöſung zu erlangen ſei, wird von dem **Firmilian** auf das beſtimmteſte ausgeſprochen, und noch dazu gleichfalls in der Einkleidung der von der Arche des Noah hergenommenen Allegorie: p. 147 sq.: Cum vero et arca Noë nihil aliud fuerit quam sacramentum Ecclesiae Christi, quae tunc, omnibus foris pereuntibus, eos solos servavit, qui intra arcam fuerunt, manifeste instruimur ad Ecclesiae unitatem perspiciendam; quemadmodum et Apostolus Petrus posuit, dicens: *Sic et vos similiter salvos faciet baptisma*, ostendens, quoniam quomodo qui cum Noë in arca non fuerunt, non tantum purgati et salvati per aquam non sunt, sed statim diluvio illo perierunt: sic et nunc quicunque in Ecclesia cum Christo non sunt, foris peribunt, nisi ad unicum et salutare Ecclesiae lavacrum per poenitentiam convertantur. Vgl. p. 147: Si autem sponsa Christi una est, quae est Ecclesia catholica, ipsa est, quae sola generat Dei filios. Neque enim multae sponsae Christi, cum dicat Apostolus, *Despondi vos uni viro, virginem castam assignare Christo*, et, *Audi, filia, et vide, et inclina aurem tuam, et*

---

75) Es iſt in dieſem Briefe unverkennbar, daß Firmilian eine vertraute Bekanntſchaft mit Cyprians Ideen gemacht hat, namentlich auch mit ſeiner Schrift De Unitate Ecclesiae.

obliviscere populum tuum, quia desideravit rex speciem tuam, et, *Veni, sponsa, de Libano, advenies et pertransibis a principio fidei*, et *Ingressus sum in hortum meum, soror mea, sponsa*. Videmus unam personam ubique proponi, quia et sponsa una est. Non est autem una nobiscum haereticorum synagoga, quia nec sponsa est adultera et fornicaria. Unde nec potest filios Dei parere. Nisi si, secundum quod Stephano videtur, haeresis quidem parit et exponit, expositos autem Ecclesia suscipit, et quos non ipsa pepererit pro suis nutrit, cum filiorum alienorum mater esse non possit. Et ideo Christus Dominus noster unam esse manifestans sponsam suam et unitatis ejus sacramentum declarans ait: *Qui non est mecum, adversus me est; et qui non mecum colligit, spargit.* Si enim nobiscum est Christus, haeretici autem non sunt nobiscum, pro certo adversus Christum sunt haeretici. Et si nos colligimus cum Christo, non colligunt autem nobiscum haeretici, sine dubio spargunt. Sed nec illud praetereundum est a nobis, quod a vobis necessario dictum est, quod Ecclesia secundum Canticum canticorum hortus sit conclusus et fons signatus, paradisus cum fructu pomorum. Qui autem nunquam in hunc hortum introierunt, neque paradisum a Deo creatore plantatum viderunt, quomodo de fonte, qui intus inclusus est, et divino sigillo signatus est, aquam vivam lavacri salutaris praebere alicui poterunt? Und p. 151: Sed quid ait Apostolus Paulus? *Unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus.* Si unum atque idem est cum nostro baptisma haereticorum, sine dubio et fides una est. Si autem fides una est, utique et Dominus unus est. Si Dominus unus est, consequens est dicere, quia unus est.[76] Si autem haec uni-

76) Die Conjectur des Pamelius unitas (ſtatt unus) hat viel für ſich.

tas, quae separari omnino et dividi non potest, etiam apud haereticos ipsa est, quid ultra contendimus, ut quid illos haereticos et non Christianos vocamus? Porro cum nobis et haereticis nec Deus unus sit, nec Dominus unus, nec una Ecclesia, nec fides una, sed nec unus spiritus aut corpus unum, manifestum est, nec baptisma nobis et haereticis commune esse posse, quibus nihil est omnino commune. Desgleichen p. 149: Nec meminimus, hoc apud nos aliquando coepisse, cum semper istic observatum sit, ut non nisi unam Dei Ecclesiam nossemus, et sanctum baptisma nonnisi sanctae Ecclesiae computaremus. Um das Ende des dritten Jahrhunderts war der angegebene Satz bereits ſo entſchieden die allgemeine Ueberzeugung der Katholiker, daß ſelbſt Lactanz ihn in aller Strenge ausſpricht, der bei ſeiner allgemeinen Auffaſſung des Chriſtenthums perſönlich gewiß nicht aufgelegt ſein konnte, die Ausſchließlichkeit der katholiſchen Kirche beſonders zu urgiren. Institution. divinar. L. IV. c. 30, p. 231 sqq. (ed. Cantabr. 1685 in 8) ſchreibt er: Sed quoniam multae haereses exstiterunt, et instinctibus daemonum populus Dei scissus est, determinanda est nobis veritas breviter, et in suo proprio domicilio collocanda: ut si quis aquam vitae cupiet haurire, non ad detritos lacus deferatur, qui non habent venam, sed uberrimum Dei noverit fontem, quo irrigatus perenni luce potiatur. — — Sed illi omnes (die nämlich aus mehr oder minder ſtrafbaren Urſachen in Häreſieen gerathen ſind,) daemoniacis fraudibus irretiti, quas prospicere et cavere debuerant, divinum nomen et cultum per imprudentiam perdiderunt. Cum enim Phryges et Novatiani aut Valentiniani aut Marcionitae aut Anthropiani seu quilibet alii nominantur, Christiani esse desierunt, qui Christi nomine amisso humana et externa vocabula induerunt. Sola igitur catholica Ecclesia est, quae verum cultum retinet. Hic est fons verita-

tis, hoc est domicilium fidei, hoc templum Dei, quo si quis non intraverit, vel a quo si quis exiverit, a spe vitae ac salutis aeternae alienus est. Neminem sibi oportet pertinaci contentione blandiri. Agitur enim de vita et salute, cui nisi caute ac diligenter consulatur, amissa et extincta erit. Sed tamen quia singuli quique coetus haereticorum se potissimum Christianos et suam esse catholicam Ecclesiam putant: sciendum est, illam esse veram, in qua est confessio et poenitentia, quae peccata et vulnera, quibus subjecta est imbecillitas carnis, salubriter curat. [77]) Haec interim paucis admonendi gratia retuli, ne quis errorem fugere cupiens majori implicetur errori, dum penetrale veritatis ignorat.

Wie tief aber die in Rede ſtehende Anſicht in Saft und Blut der damaligen Kirche übergegangen war, ſieht man beſonders aus dem entſetzlichen Abſcheu, mit welchem dieſe von den Häretikern und den Schismatikern ſpricht. Mögen wir in dieſer Beziehung einige Stimmen des im Jahr 256 auf Veranlaſſung des Streits über die Ketzertaufe zu Karthago unter Cyprians Vorſitz gehaltenen Concils von 87 afrikaniſchen Biſchöfen vernehmen, deſſen Verhandlungen unter Cyprians Werken (ed. Baluz. p. 329—339) ſtehen. P. 334 in dem Votum des Lucius a Thebeste: Haereticos blasphemos atque iniquos, verbis variis decerpentes sancta et adorabilia scripturarum verba, execrandos censeo, et ideo exorcizandos et baptizandos esse. Auf derſelben Seite in dem Votum des Vincentius a Thibari: Haereticos scimus esse pejores quam ethnicos. Sodann p. 335 lautet das Votum des Lucianus a Rucuma: Scriptum est: *Et vidit Deus lucem quia bona est, et divisit inter lucem et tenebras.* Si po-

77) Gegenſatz gegen die Novatianer.

test luci et tenebris convenire, potest nobis et haereticis aliquid esse commune. etc. Ferner auf der nämlichen Seite in dem Votum des Paulus ab Obba: Si autem Deus verax est, quomodo esse apud haereticos baptismi veritas potest, apud quos Deus non est? Desgleichen in dem Votum des Saturninus a Thucca, p. 335 sq.: Gentiles, quamvis idola colant, tamen summum Deum Patrem creatorem cognoscunt et confitentur. In hunc Marcion blasphemat; et quidam non erubescunt, Marcionis baptismum probare! Endlich p. 336 in dem Votum des Lucius a Membresa: Scriptum est: *Deus peccatorem non audit.* Haereticus, qui peccator est, (vgl. Tit. 3, 11) quomodo audiri in baptismo potest? Ganz ähnliche Aeußerungen der Apoſtoliſchen Conſtitutionen können damit verglichen werden, wie L. VI. c. 13, p. 345 sq. c. 18, p. 350 sqq.

Zudem wird dieſe Vorſtellung von der Ausſchließlichkeit der Kirche jetzt auch allgemein in demſelben Sinne verſtanden, in welchem Cyprian ſie nahm. Auch nach Firmilian nämlich kommt der katholiſchen Kirche die Ausſchließlichkeit darum zu, weil allein in ihr der heilige Geiſt oder die erlöſende Gnade Chriſti wirkſam iſt. P. 148 sq. ſchreibt er: quando huic loco breviter occurri possit, et dici, quoniam si in nomine Christi valuit foris baptisma ad hominem purgandum, in ejusdem Christi nomine valere illic potuit et manus impositio ad accipiendum Spiritum Sanctum; et incipient cetera quoque, quae apud haereticos aguntur, justa et legitima videri, quando in nomine Christi gerantur, secundum quod vos in Epistola vestra exsecuti estis, non nisi in Ecclesia sola valere posse nomen Christi, cui uni concesserit Christus coelestis gratiae potestatem. Und p. 147: Sin autem spiritale est (scl. baptisma), quomodo apud illos esse baptisma spiritale potest, apud quos Spiritus Sanctus non

est? Ac per hoc aqua, qua tinguntur, lavacrum est illis carnale tantum, non baptismi sacramentum. Vgl. auch p. 145 (ſ. unten). Und zwar betrachtete man näher beſtimmt die Biſchöfe, und im Zuſammenhange mit ihnen auch die übrigen Kleriker, als die ausſchließlichen Organe, durch welche in der katholiſchen Kirche der heilige Geiſt und die Gnade des Erlöſers ſich mittheile. Firmilian ſpricht dieſe Anſicht ausdrücklich aus: p. 145: Sed et ceteri quique haeretici, si se ab Ecclesia Dei sciderint, nihil habere potestatis aut gratiae possunt, quando omnis potestas et gratia in Ecclesia constituta sit, ubi praesident majores natu, qui et baptizandi et manum imponendi et ordinandi possident potestatem.[78]) Haeretico enim sicut ordinare non licet, ita nec baptizare, nec quidquam sancte nec spiritaliter gerere, quando alienus sit a spiritali et deifica sanctitate. Quod totum nos jam pridem in Iconio, qui Phrygiae locus est, collecti in unum, convenientibus ex Galatia et Cilicia et ceteris proximis regionibus, confirmavimus tenendum contra haereticos firmiter et vindicandum, cum a quibusdam de ista re dubitaretur. Was Firmilian hier ausſpricht war alſo nicht blos ſeine individuelle Anſicht, ſondern die öffentlich ſanctionirte Anſicht eines nicht unbedeutenden Theils der morgenländiſchen Kirche. Dazu iſt dann die andre Stelle p. 148 zu nehmen: Qualis vero error sit, et quanta sit coecitas ejus, qui remissionem peccatorum dicit apud Synagogas haereticorum dari posse, nec permanet in fundamento unius Ecclesiae, quae semel a Christo super petram solidata est, hinc intelligi potest, quod soli Petro Christus dixerit: *Quae-*

---

78) Es iſt hier ſichtlich nicht von einer geſetzlichen, ordnungsmäßigen Befugniß die Rede, ſondern von einem, ſo zu ſagen, phyſiſchen Vermögen.

cunque ligaveris super terram, erunt ligata et in coelis, et quaecunque solveris super terram, erunt soluta et in coelis, et iterum in Evangelio, quando in solos Apostolos insufflavit Christus, dicens: *Accipite Spiritum Sanctum. Si cujus remiseritis peccata, remittentur illi, et si cujus tenueritis, tenebuntur.* Potestas ergo peccatorum remittendorum Apostolis data est, et Ecclesiis, quas illi a Christo missi constituerunt, et Episcopis, qui eis ordinatione vicaria successerunt. Hostes autem unius catholicae Ecclesiae, in qua nos sumus, et adversarii nostri, qui Apostolis successimus, sacerdotia sibi illicita contra nos vindicantes, et altaria profana ponentes, quid aliud sunt quam Chore et Dathan et Abiron, pari scelere sacrilegi et easdem, quas illi, poenas daturi cum his, qui sibi consentiunt, secundum quod etiam tunc illorum participes et fautores pari cum eis morte perierunt? Die gleiche Vorſtellung liegt in dem Votum des Biſchofs Sedatus von Turbubo auf dem Concil zu Karthago vom J. 256, p. 332, zu Tage: In quantum aqua sacerdotis prece in Ecclesia sanctificata abluit delicta, in tantum haeretico sermone velut cancere infecta cumulat peccata. Quare omnibus pacificis quidem viribus nitendum est, ne quis haeretico errore infectus et tinctus, singulare et verum Ecclesiae baptismum detrectet accipere; quo quisquis non fuerit baptizatus regno coelorum fiet alienus. Noch weit ſtärker drücken ſich in der fraglichen Beziehung die Apoſtoliſchen Conſtitutionen aus. Namentlich L. II. c. 32 u. 33, p. 246 sq., wo den Diakonen die tiefſte Ehrfurcht vor dem Biſchof eingeſchärft wird. Dabei heißt es unter anderm: *Εἰ γὰρ ὁ λαϊκὸς, εἰρωνικῶς ῥακὰν ἢ μωρὸν, οὐκ ἀτιμώρητος, ὡς ὑβρίσας τὸ τοῦ Χριστοῦ ὄνομα· τί ἄν τις κατ' ἐπισκόπου εἴπῃ, δι' οὗ τὸ ἅγιον πνεῦμα ὁ Κύριος ἐν ὑμῖν ἔδωκεν ἐν τῇ χειρο-*

θεσίᾳ, 79) δι' οὗ ἅγια δόγματα μεμαθήκατε, καὶ Θεὸν ἐγνώκατε, καὶ εἰς Χριστὸν πεπιστεύκατε, δι' οὗ ἐγνώσθητε ὑπὸ Θεοῦ, δι' οὗ ἐσφραγίσθητε ἐλαίῳ ἀγαλλιάσεως καὶ μύρῳ συνέσεως, δι' οὗ υἱοὶ φωτὸς ἐνεδείχθητε, δι' ου ὁ Κύριος ἐν τῷ φωτισμῷ ὑμῶν, τῇ τοῦ ἐπισκόπου χειροθεσίᾳ μαρτυρῶν, ἐφ' ἕκαστον ὑμῶν τὴν ἱερὰν ἐξέτεινε φωνὴν, λέγων· υἱός μου εἶ σὺ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Διὰ τοῦ ἐπισκόπου σου ὁ Θεὸς υἱοποιεῖταί σε, ἄνθρωπε· γνώριζε, υἱέ, τὴν δεξιὰν, τὴν μητέρα σου, στέργε τὸν μετὰ Θεὸν γενόμενόν σου πατέρα, καὶ σέβου τοῦτον. (c. 33, p. 247). Εἰ γὰρ περὶ τῶν κατὰ σάρκα γονέων φησὶ τὸ θεῖον λόγιον· τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου, ἵνα εὖ σοι γένηται· καὶ· ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω· πόσῳ μᾶλλον περὶ τῶν πνευματικῶν γονέων 80) ὑμῖν ὁ λόγος παραινέσει, τιμᾷν αὐτοὺς καὶ στέργειν, ὡς εὐεργέτας καὶ πρεσβευτὰς πρὸς Θεὸν, τοὺς δι' ὕδατος ὑμᾶς ἀναγεννήσαντας, τοὺς τῷ ἁγίῳ πνεύματι πληρώσαντας, τοὺς τῷ λόγῳ γαλακτροφήσαντας, τοὺς ἐν τῇ διδασκαλίᾳ ἀναθρεψαμένους, τοὺς ἐν ταῖς νουθεσίαις στηρίξαντας, τοὺς τοῦ σωτηρίου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος ἀξιώσαντας ὑμᾶς, τοὺς τῶν ἁμαρτιῶν λύσαντας, καὶ τῆς ἁγίας καὶ ἱερᾶς εὐχαριστίας μετόχους ποιήσαντας, καὶ τῆς ἐπαγγελίας τοῦ Θεοῦ κοινωνοὺς καὶ συγκληρονόμους θεμένους ὑμᾶς; Τούτους εὐλαβούμενοι τιμᾶτε παντοίαις τιμαῖς· οὗτοι γὰρ παρὰ Θεῷ ζωῆς καὶ θανάτου ἐξου-

---

79) Analog heißt es L. VIII. c. 33, p. 420 von den Apoſteln: διδάσκαλοι γὰρ ὑμῶν εἰς Χριστὸν κατέστησαν, καὶ πνεύματος ὑμᾶς ἠξίωσαν.

80) Dieß iſt hier offenbar in einem andern Sinne gemeint als wenn Paulus zur Bezeichnung ſeines Verhältniſſes zu den durch ſeine apoſtoliſche Thätigkeit zuſtande gekommenen Chriſtengemeinden ſich ähnlicher Ausdrücke bedient. Hier kann man nicht umhin, an eine magiſche Einwirkung zu denken.

σίαν εἰλήφασιν ἐν τῷ δικάζειν τοὺς ἡμαρτηκότας, καὶ καταδικάζειν εἰς θάνατον πυρὸς αἰωνίου, καὶ λύειν ἁμαρτιῶν τοὺς ἐπιστρέφοντας, καὶ ζωογονεῖν αὐτούς. Hiermit ganz analog c. 26, p. 241: Ὁ ἐπίσκοπος, οὗτος λόγου διάκονος, γνώσεως φύλαξ, μεσίτης Θεοῦ καὶ ὑμῶν 81) ἐν ταῖς πρὸς αὐτὸν λατρείαις· οὗτος διδάσκαλος εὐσεβείας· οὗτος μετὰ Θεὸν πατὴρ ὑμῶν, δι' ὕδατος καὶ πνεύματος ἀναγεννήσας ὑμᾶς εἰς υἱοθεσίαν· οὗτος ἄρχων καὶ ἡγούμενος ὑμῶν. κ. τ. λ. Sehr characteriſtiſch in dieſer Hinſicht iſt endlich auch die Aeußerung des Biſchofs Cornelius von Rom in ſeinem Brief an den Biſchof Fabius von Antiochien wegen des Novatian bei Euſeb. K. G. VI. 43, p. 313. Er ſchreibt hier von dem Novatian, der die Taufe auf dem Krankenbette empfangen hatte: οὐ μὴν οὐδὲ τῶν λοιπῶν ἔτυχε ἐκφυγὼν τὴν νόσον, ὧν χρὴ μεταλαμβάνειν κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησίας κανόνα τοῦ τε σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου· τούτου δὲ μὴ τυχὼν πῶς ἂν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔτυχε;

Ebenſo verhält es ſich auch mit der Vorſtellung von der Einheit der Kirche. Dieſe Einheit ſelbſt behauptet namentlich Firmilian überaus nachdrücklich. So p. 142: Et gratias propter hoc Domino maximas egimus, quod contigerit, ut qui corpore ab invicem separamur sic spiritu adunemur quasi non unam tantum regionem tenentes, sed in ipsa atque in eadem domo simul inhabitantes. Quod et decet dicere, quia spiritalis domus Dei una est. Desgleichen auch der Schluß des Briefs, p. 151: Bene te valere omnibus nobis cum universis qui in Africa sunt Episcopis et cunctis Clericis et omni fraternitate universi optamus, ut perpetuo unanimes et unum sentientes habeamus nobis-

---

81) Die Vorſtellung, daß der Biſchof der Mittler zwiſchen Gott und dem Chriſten ſei, findet ſich auch c. 25, p. 240, wo die Biſchöfe οἱ μεσῖται Θεοῦ καὶ τῶν πιστῶν αὐτοῦ genannt werden.

cum etiam de longinquo adunatos. [82]) Als das Princip und der Sitz der kirchlichen Einheit aber wird der Episkopat angeſehen. Die Apoſtoliſchen Conſtitutionen wenigſtens theilen dieſe Anſicht mit dem Cyprian. Es heißt in ihnen L. VI. c. 14, p. 346: Δι' οὓς (die vorhergenannten Häretiker) καὶ ἡμεῖς νῦν ἐπὶ τὸ αὐτὸ γενόμενοι (nun folgen die Namen ſämmtlicher Apoſtel, den Jakobus den Bruder des Herrn und den Paulus miteingerechnet,) — — ἅμα πάντες καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ γενόμενοι, ἐγράψαμεν ὑμῖν τὴν καθολικὴν ταύτην διδασκαλίαν εἰς ἐπιστηριγμὸν ὑμῶν τῶν τὴν καθόλου ἐπισκοπὴν πεπιστευμένων. κ. τ. λ. (Daran ſchließt ſich ein Glaubensbekenntniß an.) Und als der bleibende beſtimmte Einheitspunkt des Episkopats, und ſomit auch der Kirche ſelbſt, wurde wieder die Cathedra Petri betrachtet, d. i. der römiſche Episkopat. Hören wir den Firmilian, p. 148: Atque ego in hac parte juste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani (von Rom) stultitiam, quod qui sic de Episcopatus sui loco gloriatur, et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta Ecclesiae collocata sunt, multas alias petras inducat, et Ecclesiarum multarum nova aedificia constituat, dum esse illic baptisma sua auctoritate defendit. Nam qui baptizantur complent sine dubio Ecclesiae numerum. Qui autem baptisma eorum probat, de baptizatis et Ecclesiam illic esse confirmat. Nec intelligit, obfuscari a se et quodammodo aboleri christianae petrae veritatem, qui sic prodit et deserit unitatem. Iudaeos tamen, quamvis ignorantia coecos et gravissimo facinore constrictos, zelum Dei Apostolus habere profitetur. Stephanus, qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat, nullo adversus haereticos zelo excitatur, concedens illis non modi-

---

82) Vgl. auch die Ep. Cleri Rom. ad Cyprian. unter Cyprians Briefen Ep. 30, p. 41. (S. die Stelle oben § 65. Anm. 63.)

cam, sed maximam gratiae potestatem. etc. Firmilian weiſt hier des Stephanus Anſprüche auf die Succeſſion auf der Cathedra Petri nicht etwa ab; ſondern indem er ſie anerkennt benutzt er ſie dazu, das Verhalten des Stephanus in ein noch nachtheiligeres Licht zu ſtellen. Er ſagt: grade als Nachfolger Petri habe Stephanus den Beruf, das eigenthümliche Organ der Erhaltung und Förderung der kirchlichen Einheit zu ſein; um ſo unbegreiflicher ſei es, wie er ein Verfahren habe einſchlagen können, das gradezu zur Verdunkelung, ja zur Vernichtung der kirchlichen Einheit führe.

Auch für die Folgezeit blieb Cyprians Vorſtellung die in der Kirche allgemein gültige. Nur in Einem Punkte drang ſie nicht durch, nämlich in Anſehung der ausnahmsloſen Verwerfung der von den Häretikern ertheilten Taufe. In dieſem Stücke erhielt im Weſentlichen die römiſche Anſicht den Sieg; denn die Kirche nahm im Allgemeinen den Grundſatz an, daß die Gültigkeit der Taufe lediglich dadurch bedingt ſei, daß ſie auf den Namen und unter Anrufung der Trinität vollzogen worden. Dieß war in Wahrheit ein Abfall von der ſtrengen Faſſung der Behauptung der unbedingten Ausſchließlichkeit der katholiſchen Kirche, ungeachtet es der Meinung der Kirche nach dieß nicht ſein ſollte und auch wirklich nicht war, ſondern nur eine den äußeren Convenienzien zuliebe begangene Inconſequenz, zu der man ſich beſonders durch das Verhältniß zu den Donatiſten verleiten ließ, die, ſich ſelbſt für die wahre katholiſche Kirche anſehend, unerbittlich über dem alten nordafrikaniſchen Grundſatz feſthielten. Die Limitationen, durch welche man hintennach dieſe Folgewidrigkeit wieder gut zu machen bemüht war, blieben immer unzureichend. 83)

83) Das Nähere ſ. in von Cölln's Ausg. von Münſcher's Lehrb. d. chr. Dogmengeſch. I. S. 472—477.

§ 68.

Nichts andres als die cyprianiſche Theorie enthält der Sache nach auch des Optatus von Mileve [84]) Entwickelung der Lehre von der Kirche, ſo ſehr ſie auch von außen angeſehen den Schein der Originalität an ſich trägt. Optatus ſagt zuerſt von der Kirche aus, daß ſie Eine (una) ſei (a. a. O. c. 1, p. 28 ed. Du Pin. Vgl. L. I. c. 10, p. 9 sq.), und unterſcheidet dann an ihr fünf Ornamenta oder Dotes [85]) und außerdem noch ihre sancta membra ac viscera, die ihm weſentlicher erſcheinen als die dotes (c. 10, p. 38). Dieſe membra ac viscera der Kirche ſetzt er in sacramentis et in nominibus trinitatis (l. c.); die dotes hingegen ſind ihm die folgenden fünf: [86]) 1) Cathedra, 2) Angelus, 3) Spiritus Sanctus, 4) Fons und 5) Sigillum, [87]) (l. c. c. 2—9, p. 30—38) alle weſentlich unzertrennbar von einander (c. 6, p. 36. [88]) Dieſe fünf Dotes, d. h. weſentlichen Eigenſchaf-

---

84) De Schismate Donatistarum, im zweiten Buch.

85) Die Bezeichnung der Eigenſchaften der Kirche (als Braut Chriſti) als dotes ſcheint bei dem Optatus durch den Vorgang des von ihm bekämpften Gegners, des Donatiſten Parmenianus, veranlaßt worden zu ſein. S. L. I. c. 10, p. 9. L. II. c. 2, p. 31. Parmenianus nahm ſechs ſolcher dotes an. Die ſechſte dos war ihm nämlich der umbilicus (nach Hoheslied 7, 2), worunter er das altare verſtand. S. L. II. c. 8, p. 37.

86) Vgl. die Ausleger zu L. II. c. 2, p. 31.

87) Die beiden letzten Bilder ſind aus Hoheslied 4, 12 entlehnt. Die zweite Benennung iſt eine Anſpielung auf die Engel der 7 apokalyptiſchen Gemeinden und auf Joh. 5, 2 ff. S. L. II. c. 6, p. 36.

88) quas constat, ita sibi connexas et individuas esse, ut intelligatur, unam ab altera separari non posse. Etenim numerantur in nomine, sed uno intellectu suo junguntur in corpore: ut in manu digiti, quos intervallis singulos videmus esse distinctos. Unde qui tenet unum, totos teneat necesse est, cum unusquisque a pari-

ten der Kirche, haben nun freilich zum Theil abentheuerlich klingende Namen, allein der Sache nach haben ſie doch alle bereits ihren Ort in Cyprians Theorie, deſſen Anſicht überhaupt an vielen Stellen als der des Optatus zum Grunde liegend unverkennbar hindurchblickt. Der Angelus iſt nämlich der Biſchof, der Fons die Taufe, das Sigillum das Taufſymbolum, [89]) unter der cathedra aber verſteht Optatus die weſentliche Einheit des Episcopats aller einzelnen Biſchöfe, wie ſie in dem Petrus als dem Einheitspunkte des Apoſtelcollegiums ihre Wurzel hat und durch den römiſchen Episcopat als den Einheitspunkt der geſammten Kirche fortwährend erhalten wird. Eben in der Verbindung aller Biſchöfe mit den in ununterbrochener Reihefolge dem Petrus ſuccedirenden römiſchen Biſchöfen ſieht er die weſentliche Einheit der Kirche. [90]) Daher iſt ihm auch die Cathedra, und zwar als Cathedra Petri, das Princip aller übrigen Do-

---

bus separari non possit. Adde, quod non unam solum, sed omnes proprie possidemus.

89) L. II. c. 8, p. 37: Sigillum integrum, id est Symbolum catholicum.

90) S. L. II. c. 2. 3, p. 31 sq. Nachdem Optatus hier die erſte dos der Kirche, die cathedra, aufgeführt hat, fährt er ſo fort: videndum est, quis et ubi prior cathedram sederit. — — Igitur negare non potes, scire te, in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium Apostolorum caput Petrus, unde et Cephas appellatus est: in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne caeteri Apostoli singulas (nämlich cathedras) sibi quisque defenderent: ut jam schismaticus et peccator esset, qui contra singularem cathedram alteram collocaret. (C. 3.) Ergo cathedram unicam, quae est prima de dotibus, sedit prior Petrus, cui successit Linus, Lino successit Clemens etc. Nun folgt die Reihe der römiſchen Biſchöfe bis auf den damaligen Siricius: (p. 32) Damaso Siricius hodie, qui noster est socius, cum quo nobiscum totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat. Vestrae cathedrae vos originem reddite, qui vobis vultis sanctam Ecclesiam vindicare. L. VII, c. 3, p. 101 sq. kommt

les Ecclesiae. 91) Der Grundgedanke des Optatus iſt ſonach, das characteriſtiſche Weſen der wahren Kirche beſtehe in ihrer Einheit, die einerſeits eine Einheit des apoſtoliſchen Glaubens ſei, wie ſie ſich in dem allgemeinen Taufſymbolum darlege, und andrerſeits in jeder Particulargemeinde durch den Biſchof ſich bethätige, welcher das ſpecifiſche Organ der Mittheilung des heiligen Geiſtes durch die Taufe, 92) und wohl durch die Sacramente überhaupt, ſei. Dieß iſt aber genau der cyprianiſche Vorſtellungskreis.

§ 69.

Auch Auguſtin nahm die cyprianiſche Vorſtellung entſchieden auf, nach allen ihren weſentlichen Momenten. Und indem er dieſe in ſich aufnahm durchdrang er ſie mit ſei-

---

er noch einmal ausführlich auf dieſen Gegenſtand zu ſprechen. Er behauptet hier, Petrus ſei zu dem Ende zum Haupt der Apoſtel gemacht worden, um der Repräſentant der Einheit des Episcopats und ſomit der Kirche ſelbſt zu ſein. Deshalb habe er auch allein die Schlüſſel des Himmelreichs empfangen, um ſie den übrigen Apoſteln mitzutheilen. (P. 101: ut est lectio de persona beatissimi Petri, ex qua forma unitatis retinendae vel faciendae descripta recitatur. — — tamen [ungeachtet der Verläugnung] bono unitatis beatus Petrus, cui satis erat, si post quod negavit solam veniam consequeretur, et praeferri Apostolis omnibus meruit, et claves regni coelorum communicandas ceteris solus accepit.) Ja er findet (p. 102) etwas Abſichtsvolles darin, daß Petrus, obgleich er den Herrn verläugnet, von dieſem dennoch in ſeinem Verhältniß zu den übrigen Apoſteln belaſſen und beſtätigt wurde, damit das Objective der kirchlichen Einheit in ſeiner unwandelbaren Feſtigkeit erſchiene, als durch keine Vergehung der Menſchen umſtoßbar. Vgl. auch L. I. c. 10, p. 10: Non enim Caecilianus exivit a Majorino, avo tuo, sed Majorinus a Caeciliano; nec Caecilianus recessit a Cathedra Petri vel Cypriani, sed Majorinus, cujus tu cathedram sedes.

91) L. II. c. 9, p. 38: per cathedram Petri, quae nostra est, per ipsam et ceteras dotes apud nos esse.

92) S. beſonders die Stelle L. II. c. 6, p. 36: Unde vobis Angelum, qui apud vos possit fontem movere (Anſpielung auf Joh. 5, 2 ff.), aut inter ceteras Ecclesiae dotes numerari.

nem wunderbar mächtigen und reichen Gemüth in ihrer ganzen Tiefe, und gab ihnen kraft ſeines hellen wiſſenſchaftlichen Geiſtes vollends die ſtrenge und ſcharfe dialektiſche Durchbildung, die ihnen etwa noch abging.

Auf das innigſte war er von dem Gedanken der Ausſchließlichkeit der katholiſchen Kirche erfüllt. Unter den ſchmerzhaften Kämpfen ſeiner individuellen religiöſen Entwikkelung hatten ſich in ſeinem Bewußtſein die Ideen des Chriſtenthums und der katholiſchen Kirche ſchlechthin durchdrungen und identificirt. Der Anhalt, an welchem er ſich aus dem Schiffbruch ſeines inneren Lebens rettete, und an den er ſich mit der ganzen Heftigkeit ſeines energiſchen Geiſtes krampfhaft anklammerte, war das vollkräftige Bewußtſein, daß die katholiſche Kirche, und zwar ſie allein, eine geſchichtliche Erſcheinung ſei, in welcher der chriſtliche Geiſt ſich wirklich ausſprechen und realiſiren könne, an der er einen lebendig kräftigen Organismus für ſeine Wirkſamkeit habe, [93]) — kurz das Bewußtſein um die ſpecifiſche und ausſchließliche Angemeſſenheit der katholiſchen Kirche zu dem chriſtlichen Leben als Form deſſelben. [94]) Er war ſich bewußt, daß er nur durch die katholiſche Kirche und in ihr das Chriſtenthum wieder habe ergreifen können, daß er allein in der Gemeinſchaft mit ihr wieder chriſtliches Leben, Heilung ſeiner tief

---

93) Und damals verhielt es ſich auch in Wahrheit ſo.

94) Sehr ſchön und kräftig ſpricht ſich dieſes Bewußtſein Auguſtin's beſonders in der Schrift De moribus Ecclesiae catholicae et de morib. Manichaeor. aus, L. I. § 62—64, p. 527 sq. Tom. I. ed. Bened. Antwerp. und in der Stelle Contra Epistolam Manichaei, § 5. p. 110 sq. Tom. VIII., wo er angibt, was ihm die Wahrheit und Göttlichkeit der katholiſchen Kirche verbürge und ihn an ihr feſthalte. Er ſagt hier ausdrücklich, das im Text angegebene Grundgefühl überwiege bei ihm alle noch zurückbleibenden einzelnen Verſtandesbedenklichkeiten.

zerrütteten Natur und Befriedigung für alle Bedürfniſſe derſelben gefunden habe. Vor ſeiner Vorſtellung ſtand die katholiſche Kirche als die erbarmende, liebreiche Führerin des ohne ſie ſich ſelbſt und ſeinen Verirrungen rettungslos überlaſſenen gefallenen und in ſeinem Egoismus vereinzelten Menſchen, — als der nie verſiegende Quell, aus dem allein ihm göttliche Gnade und Lebenskraft reichlich zufließt, — als die eigentlich göttliche Gemeinſchaft auf Erden, in der allein es ein wahres Leben heiliger Liebe gibt, — und als das trauliche Vaterhaus, in dem jedem nach ſeinem individuellen Bedürfniß treue Pflege für ſeine Schwächen und Gebrechen und ein angemeſſener Schauplatz für ſeine chriſtliche Thätigkeit zu Theil wird. Alle dieſe Vorſtellungen floſſen für ihn in dem, auch dem Cyprian ſchon ſo geläufigen, allgemeinen Gedanken der Mütterlichkeit der katholiſchen Kirche zuſammen, in den er die ganze Innigkeit und Zartheit ſeiner tiefen Empfindung hineinlegte. Hierin iſt die Ausſchließlichkeit bereits ausgeſprochen. Chriſtus iſt ihm ganz identiſch mit der katholiſchen Kirche, ſein Leben mit dem ihrigen; 95)

95) De Unitate Ecclesiae, § 6. 7, p. 232. Tom. IX: Si autem Christi Ecclesia canonicarum scripturarum divinis et certissimis testimoniis in omnibus gentibus designata est: quidquid adtulerint, et undecunque recitaverint qui dicunt, *Ecce hic est Christus, ecce illic*, audiamus potius, si oves ejus sumus, vocem pastoris nostri dicentis, *Nolite credere.* Illae quippe singulae in multis gentibus, ubi ista est, non inveniuntur, haec autem, quae ubicunque est, etiam ubi illae sunt invenitur. Ergo in scripturis sanctis canonicis eam requiramus. (§ 7.) Totus Christus caput et corpus est. Caput unigenitus Dei filius et corpus ejus Ecclesia, sponsus et sponsa, duo in carne una. Quicunque de ipso capite ab scripturis sanctis dissentiunt, etiamsi in omnibus locis inveniantur, in quibus Ecclesia designata est, non sunt in Ecclesia. Et rursus quicunque de ipso capite scripturis sanctis consentiunt, et unitati Ecclesiae non communicant, non sunt in Ecclesia, quia de Christi corpore, quod est Eccle-

und ohne die Gemeinſchaft mit ihr hält er die Gemeinſchaft mit Chriſto für unmöglich. 96) Daher kann ihm zufolge auch nur in der katholiſchen Kirche der heilige Geiſt empfangen werden, und zwar näher deshalb, weil allein in ihr der Geiſt der Liebe lebt. 97) Aber es kann ſich auch kein wirk-

sia, ab ipsius Christi testificatione dissentiunt. Verbi gratia, qui non credunt, Christum in carne venisse de virgine Maria ex semine David etc. etc. Item quicunque credunt quidem, quod Iesus Christus ita ut dictum est in carne venerit, — — sed tamen ab ejus corpore, quod est Ecclesia, ita dissentiunt, ut eorum communio non sit cum toto quacunque diffunditur, sed in aliqua parte separata inveniatur, manifestum est, eos non esse in catholica Ecclesia. Vgl. auch In Psalm. XXX. Enarrat. II. § 3. 4, p. 110 sq. Tom. IV. De Symbolo ad Catech., Sermo IV, § 13, p. 431 sq. Tom. VI.

96) De Unit. Eccl., § 49, p. 253, Tom. IX: Ad ipsam vero salutem ac vitam aeternam nemo pervenit, nisi qui habet caput Christum. Habere autem caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est Ecclesia. Vgl. § 2, p. 229.

97) De Baptismo contra Donatistas, L. III, § 21, p. 78 sq. Tom. IX: *Spiritus* autem *Sanctus* quod *in sola catholica per manus impositionem dari* dicitur, nimirum hoc intelligi majores nostri voluerunt, quod Apostolus ait, *Quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Ipsa est enim caritas, quam non habent qui ab Ecclesiae catholicae communione praecisi sunt; ac per hoc etiamsi linguis hominum et Angelorum loquantur, si sciant omnia sacramenta et omnem scientiam, et si habeant omnem prophetiam, et omnem fidem, ita ut montes transferant, et distribuant omnia bona sua pauperibus, et tradant corpus suum ut ardeant, nihil eis prodest. Non autem habent Dei caritatem, qui Ecclesiae non diligunt unitatem; ac per hoc recte intelligitur dici non accipi nisi in catholica Spiritus Sanctus. Neque enim temporalibus et sensibilibus miraculis adtestantibus per manus impositionem modo datur Spiritus Sanctus, sicut antea dabatur ad commendationem rudis fidei et Ecclesiae primordia dilatanda. Quis enim nunc hoc exspectat, ut ii, quibus manus ad accipiendum Spiritum Sanctum imponitur, repente incipiant linguis loqui? Sed invisibiliter et latenter intelligitur propter vinculum pacis eorum cordibus divina caritas inspirari, ut possint dicere, *Quoniam caritas*

lich Guter von ihr trennen, ſondern eine ſolche Trennung kann nur ſchlechte Motive haben, 98) und ſie macht ſchon als ſolche des Heils verluſtig. 99)

Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. Multae autem sunt operationes Spiritus Sancti, quas idem Apostolus cum quodam loco, quantum sufficere arbitratus est, commemorasset, ita conclusit: *Omnia autem haec operatur unus atque idem Spiritus, dividens propria unicuique prout vult.* Cum ergo sit aliud sacramentum, quod habere etiam Simon Magus potuit; aliud operatio Spiritus, quae in malis hominibus etiam fieri solet, sicut Saul habuit prophetiam; aliud operatio ejusdem Spiritus, quam nisi boni habere non possunt, sicut est finis praecepti caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta: quodlibet haeretici et schismatici accipiant, caritas, quae cooperit multitudinem peccatorum, proprium donum est catholicae unitatis et pacis; nec ejus in omnibus, quia nec ejus sunt omnes, sicut suo loco videbimus. Praeter ipsam tamen esse illa caritas non potest, sine qua cetera etiam si agnosci et approbari possunt, prodesse tamen et liberare non possunt. Manus autem impositio non sicut baptisma repeti non potest. Quid enim est aliud nisi oratio super hominem?

98) Contra Ep. Parmeniani, L. III. § 28, p. 50. Tom. IX: Inconcussum igitur firmumque teneamus, nullos bonos ab ea se posse dividere, id est, nullos bonos, etiam si cognitos sibi malos patiantur, ubicunque versentur propter eos se a longe positis et incognitis bonis temerario schismatis sacrilegio separare; ut in quacunque parte terrarum vel facta sunt ista vel fiunt vel futura sunt, ceteris terrarum partibus longe positis, et utrum facta sint vel cur facta sint ignorantibus, et tamen cum orbe terrarum in unitatis vinculo permanentibus, ea ipsa sit firma securitas, non hoc potuisse facere nisi aut superbiae tumore furiosos, aut invidentiae livore vesanos, aut saeculari commoditate corruptos, aut carnali timore perversos.

99) Ep. 141, ad populum factionis Donatianae, § 5, p. 347. Tom. II: Quisquis ergo ab hac catholica Ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se vivere existimet, hoc solo scelere, quod a Christi unitate disjunctus est, non habebit vitam, sed ira Dei manet super eum.

Wie feſt Auguſtin an dem Satz von der Ausſchließlichkeit der katholiſchen Kirche hielt, das zeigte ſich am allerevidenteſten bei ſeiner ſcheinbaren Verläugnung deſſelben. Eine ſolche war nämlich allerdings die Anerkennung der Gültigkeit der donatiſtiſchen Taufe. Gleichwohl konnten die Katholiker den Grundſätzen in Anſehung der Taufe der Häretiker zufolge, welche ſich nach Cyprians Zeit in der Kirche allgemein geltend gemacht hatten, (ſ. oben § 67 am Ende) der Taufe der Donatiſten die Anerkennung nicht verſagen, ungeachtet die Donatiſten, ganz wie Cyprian auf die Unitas Ecclesiae ſich ſtützend, [99 b]) die katholiſche Taufe ſchlechterdings verwarfen. Auch Auguſtin behauptete nachdrücklich die Legitimität der donatiſtiſchen Taufe. Aber damit wollte er doch wirklich nicht das geringſte nachlaſſen von der ſtrengſten Faſſung der Ausſchließlichkeit der katholiſchen Kirche. Sie zu retten brachte er eine Reſtriction an, (denn er war wohl ihr Erfinder,), die in ſeiner Vorſtellung, daß allein in der katholiſchen Kirche der Geiſt der Liebe wohne, (ſ. oben Anm. 97) eine gewiſſe Begründung fand. Er erklärt nämlich, wenn gleich die donatiſtiſche Taufe allerdings eine wahre und gültige ſei, ſo könne ſie, und überhaupt jede nicht katholiſche übrigens aber rechtskräftig ertheilte, doch nicht zur Seeligkeit führen, wofern der ſogetaufte nicht wenigſtens nachher in die katholiſche Kirche eintrete; und ſo wenig nutze ohne dieſes eine ſolche Taufe dem Getauften zum Heil, daß ſie ihm ſogar ſchade, indem ſie ſein Gericht noch vermehre. [100]) Hier-

99 b) S. z. B. den Parmenianus bei Optat. v. Mileve, L. I. c. 5, p. 6. c. 6, p. 7. u. ſ. w.

100) De unico Baptismo c. Petilian., § 8, p. 360 sq. (T. IX) et passim. De Baptismo c. Donatistas, L. I. § 14—16, p. 58 sq. L. VI. § 23. 24, p. 114 sq. § 66, p. 122. § 78, p. 123. L. VII. § 33, p. 130. Tom. IX.

mit war denn die von der einen Seite in den Schatten geſtellte Ausſchließlichkeit der katholiſchen Kirche nach einer andern Seite hin vollends auf die äußerſte Spitze getrieben.

Nicht anders nimmt Auguſtin auch die Vorſtellung von der Einheit der katholiſchen Kirche in der eigenthümlichen cyprianiſchen Form auf. Auch ihm beruht dieſelbe weſentlich auf der Einheit des Episkopats, welche wieder in der cathedra Petri, d. i. in dem römiſchen Biſchof, als ihrem organiſchen Einheits- und Communicationspunkte ihre Realiſirung hat.[101]

Durch dieſe lebendige Reproduction in dem Auguſtinus erhielt die cyprianiſche Vorſtellung von der Kirche eine doppelt ſtarke Gewalt über die damalige Chriſtenheit; ja nicht blos über dieſe, ſondern, bei dem durchgreifenden Einfluß, den Auguſtin überhaupt auf die Kirche gewann, auch über die Chriſtenheit aller folgenden Jahrhunderte. Auguſtins Faſſung der Lehre von der Kirche wurde für die Folgezeit beinahe ſymboliſch. Schon von dem Fulgentius von

---

101) Nach De utilitate credendi, § 35, p. 50. Tom. VIII beſitzt die katholiſche Kirche ihre unbedingte Auctorität (culmen auctoritatis obtinuit) ab Apostolica sede per successiones Episcoporum. Nach Contra Ep. Manichaei, § 5, p. 110. Tom. VIII hält den Auguſtin im Schooß der katholiſchen Kirche nächſt anderem ab ipsa sede Petri Apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum. Ep. 43, § 7, p. 69. Tom. II ſagt er von der römiſchen Kirche: in qua semper Apostolicae cathedrae viguit principatus. Contra duas Epp. Pelagianor. L. I. § 1. p. 272. Tom. X ſchreibt er an den römiſchen Biſchof Bonifacius: Communis nobis omnibus, qui fungimur episcopatus officio (quamvis ipse in ea emineas celsiore fastigio,) specula pastoralis. Ep. 53, § 2. 3, p. 91 Tom. II erklärt er den Donatiſten kurzweg, ſie könnten nicht die wahre Kirche ſein, weil ſie außer der Gemeinſchaft ſtänden mit dem von dem Petrus (cui totius Ecclesiae figuram gerenti Dominus ait: *Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferorum non vincent eam,*) ausgehenden römiſchen Epiſkopat. u. ſ. w.

Ruspe werden die auguſtiniſchen Beſtimmungen dieſes Lehrſtücks unverändert wiederholt als allgemeine Kirchenlehre. [102]

§ 70.

Daß die kirchliche Lehre in Beziehung auf unſern Artikel ſich jetzt wirklich fixirt hatte, ſieht man auch daraus, daß ſeit dem vierten Jahrhundert die Symbole [103]) anfangen, denſelben aufzunehmen und die einzelnen Prädicate der Kirche vollſtändiger aufzuführen. Zuſammen finden ſich die Prädicate der Einzigkeit (Ausſchließlichkeit), der Heiligkeit, der Katholizität und der Apoſtolizität zuerſt in dem Conſtantinopolitaniſchen Symbolum vom J. 381 (Walch, p. 94) und in dem erſteren der beiden Symbole des Epiphanius (l. c. p. 50). Die große Mehrzahl der Symbole beſchränkt ſich noch immer darauf, nur das eine oder das andre von ihnen ausdrücklich hervorzuheben. Einige nennen die Einzigkeit, die Katholizität und die Apoſtolizität, wie das Symbolum des Alexander von Alexandrien (l. c. p. 49) und das zweite bei dem Epiphanius (l. c. p. 52); andre nur die Einzigkeit, die Katholizität und die allgemeine Ausbreitung, wie das Symbolum des Arius (l. c. p. 47); noch andre wieder nur die Einzigkeit, die Heiligkeit und die Katholizität, wie das Symbolum bei dem Cyrill von Jeruſalem (l. c. p. 44). Die occidentaliſchen Symbole begnügen ſich ſogar größtentheils mit der Nennung der Hei-

---

102) In Anſehung der Ausſchließlichkeit ſ. De Fide ad Petrum, § 41. 42, p. 234 sq. § 77—81, p. 239. De remissione peccator. L. I. c. 16, p. 168. c. 18—26, p. 169—172. In Anſehung der Heiligkeit (ſ. unten § 71) ſ. De Fide ad Petr., § 81, p. 239 sq. Vgl. auch De remiss. pecc. L. I. c. 17, p. 169. (ed. Opp. Venet. 1742. fol.)

103) Der Kürze halber werden wir die hier in Betracht kommenden alten Symbole angehend immer blos auf folgende Sammlung und Bearbeitung derſelben verweiſen: Chr. Guil. Franc. Walchii Bibliotheca Symbolica Vetus. Lemgov. 1770.

ligkeit. So die drei Symbole bei dem Ruffinus (l. c. p. 37 sq.), ſo namentlich die meiſten Symbole der römiſchen Kirche, als die drei griechiſchen Symbole derſelben (l. c. p. 56. 58), das Symbol in dem Gelaſianiſchen Sacramentar (l. c. p. 59) und das kürzere unter den von Uſher edirten Symbolen (l. c. p. 60). Nicht anders das erſte unter den Symbolen der Kirche von Aquileja (l. c. p. 55), das Symbolum der Turiner Kirche (l. c. p. 63), das echte Hipponenſiſche Symbolum bei Auguſtin (l. c. p. 64), das altgallikaniſche Symbolum bei Venantius Fortunatus (l. c. p. 71) und das ungewiſſe alte lateiniſche Symbolum bei Blanchini (l. c. p. 74). Andre ſetzen zu der Heiligkeit wenigſtens noch die Katholizität hinzu, wie das zweite Aquilejenſiſche Symbolum (l. c. p. 55), das Symbolum des Ordo Romanus bei Hittorp (l. c. p. 61), das längere Römiſche Symbolum bei Uſher (l. c. p. 61), die pſeudoauguſtiniſchen Symbole (l. c. p. 67. 68), das Symbol der alten gallikaniſchen Meſſen (l. c. p. 72) und das alte ſpaniſche Symbolum (l. c. p. 73). In dieſer Beziehung hält es auch das Symbolum des ſiebenten Buchs der Apoſtoliſchen Conſtitutionen (c. 41, p. 383) mit den Occidentalen (vgl. Walch, l. c. p. 22).

§ 71.

Eine weſentliche Fortbildung der Lehre von der Kirche trat nach Cyprian nur noch in zwei Punkten ein, von denen aber auch nur der eine von wirklicher Bedeutung iſt. Bei beiden war es vorzugsweiſe Auguſtin, durch welchen die neue Entwickelung zuſtande kam. Die äußere Veranlaſſung dazu lag in den donatiſtiſchen Bewegungen.

In Beziehung auf Einen Hauptpunkt war nämlich die Vorſtellung der katholiſchen Kirche von ſich ſelbſt bisher noch nicht zu einem feſten Abſchluß gekommen, in Beziehung auf

das Prädicat der Heiligkeit. Sie mußte ſich daſſelbe beilegen, vermöge der in ihrem eignen Begriff liegenden Röthigung; aber ſie befand ſich in der äußerſten Verlegenheit, ſobald ſie an ihrer empiriſchen Erſcheinung dieſe Eigenſchaft als vorhanden nachweiſen ſollte. Auf die Frage, was es denn an ihr ſei, was ihr weſentlich den Character der Heiligkeit gebe, fehlte es ihr noch an einer klaren und ſichern Antwort. Die Folge dieſes Uebelſtandes waren ſich immer wieder erneuernde Anſtrengungen, in der Wirklichkeit eine Kirche herzuſtellen, der das Prädicat der Heiligkeit in Wahrheit zukäme. Die früheſten derſelben kennen wir ſchon, den Montanismus und den Novatianismus. Sie ſchlugen in Häreſieen und Schismen aus, weil ſie der Conſequenz des Begriffs einer Form der chriſtlichen Gemeinſchaft, die an ſich dieſer relativ unangemeſſen war, zuliebe dem natürlichen Verlauf der geſchichtlichen Entwickelung eine äußere Gewalt anthun wollten. Nichts deſto weniger konnte dieſe Tendenz mit den erſten verunglückten Verſuchen noch nicht ruhen. Je mehr die unreinen Elemente in der Kirche überhandnahmen, deſto ſtärker mußte ſie hervorgerufen werden. Bevorab mußte die Zeit Conſtantins und ſeiner nächſten Nachfolger, in der das Heidenthum in großen Maſſen äußerlich in die Kirche einſtrömte, dieſe vollends ganz verunreinigend, und eine Vermiſchung der Kirche mit dem Staat ſich einleitete, ihr einen neuen kräftigen Inpuls geben. [104]) Und grade damals erhob ſie ſich auch in der That von Neuem mit Macht an verſchiedenen Punkten und in verſchiedenen Bezie-

104) Dieß kommt insbeſondere bei dem donatiſtiſchen Schisma ſehr in Betracht, deſſen Ausbreitung, Dauer und Fanatismus ſich aus ſeiner unmittelbaren Veranlaſſung allein durchaus nicht erklärt. Vgl. Neander, Denkwürdigk. a. d. Geſch. d. Chriſtenth. II. S. 266. 270 f.

hungen; denn es lag in der Natur der äußeren Verhältniſſe, daß das unbedingte Dringen auf die Reinheit der Kirche immer nur in Beziehung auf eine einzelne Seite an ihrer Lebensthätigkeit durchführbar war. Wir meinen die donatiſtiſchen, die meletianiſchen (in Egypten) [105]) und die luciferianiſchen [106]) Bewegungen. Auch ſie mußten wieder, der in der Sache ſelbſt liegenden Nothwendigkeit zufolge, in Schismen ausarten. Was ihre Grundrichtung angeht ſind ſie alle drei einander völlig gleichartig.

Die eigentlich geſchichtlich bedeutſame Erſcheinung unter ihnen iſt die donatiſtiſche Spaltung. Wie der Novatianismus ebenſo folgerte auch der Donatismus aus der Annahme der weſentlichen Congruenz der empiriſchen Kirche mit dem Begriff der chriſtlichen Kirche an ſich den Satz, daß jene dieſe ihre Congruenz mit dieſem durch eine unbedingte Strenge der Disciplin, durch die Ausſtoßung aller notoriſch unwürdigen Mitglieder beurkunden müſſe. Weil ſeine Geneſis beſtimmt von dem an der unmittelbar in die Wahrnehmung fallenden Unheiligkeit der empiriſchen Kirche genommenen Anſtoß ausging, ſo nahm er grade dieſes Moment zum eigentlichen Geſichtspunkt für die Bildung ſeines Begriffs der Kirche überhaupt. Die Heiligkeit oder die Reinheit erſchien ihm nicht blos als ein weſentliches Prädicat der Kirche, ſondern gradezu als das eigentliche Haupt- und Grundprädicat derſelben, dem alle übrigen untergeordnet ſeien, namentlich auch das der Allgemeinheit. Die Donatiſten behaupteten, wenn eine Kirche auch noch ſo weit verbreitet ſei, dabei aber befleckt durch unwürdige Mitglieder, die ſie in ihrem Schooß dulde, ſo ſei ſie nicht die echt katholiſche; wohl

105) S. Walch, Hiſtorie der Ketzereien, IV. S. 355 ff.

106) S. Walch a. a. O. III, S. 338 ff., beſonders S. 366 ff.

aber ſei dieß diejenige, welche keine Laſterhaften in ihrer Mitte dulde, und wenn ſie auch in dem äußerſten Winkel der Erde verborgen wäre. Dabei geſtanden ſie allerdings zu, daß auch ihre Kirche nicht vollkommen rein ſei, und daß es überhaupt eine vollkommen reine Kirche auf Erden nicht geben könne; aber ſie beſtanden zugleich darauf, (und hierin waren ſie in ihrem guten Recht, vgl. oben S. 297,) daß man wohl unterſcheiden müſſe zwiſchen den unbekannten und den öffentlich und notoriſch laſterhaften Genoſſen der kirchlichen Gemeinſchaft. Nur durch die Duldung der letzteren, ſagten ſie, verliere die Kirche den Character der Heiligkeit; durch ſie aber falle ſie ſchlechterdings von ihrem eigenen Begriff ab, und höre auf, Kirche zu ſein. [107])

Dieſen Behauptungen der Donatiſten gegenüber konnten nun ihre Gegner die Heiligkeit durchaus nicht etwa aufgeben als ein der empiriſchen katholiſchen Kirche weſentliches Prädicat, wenn ſie gleich dieſelbe nicht, wie jene, als die eigentliche Wurzel betrachteten, von der aus alle übrigen Prädicate ſich erſt abzweigen. So wenig waren ſie geſonnen, den Anſpruch ihrer Kirche auf den Character der Heiligkeit fallen zu laſſen, daß ſie grade erſt von jetzt an, im Gegenſatz gegen die donatiſtiſchen Prätenſionen, auch in den Symbolen ihre Kirche ausdrücklich als die communio sanctorum bezeichneten. [108]) Aber die bloße Behauptung der

---

107) S. Gesta Collat. Carthag. d. III., n. 258, p. 311 und n. 263, p. 316 in den Monumm. vett. ad Donatistar. Histor. pertinentt. in Dü Pins Ausg. des Optatus v. Mileve. Vgl. Auguſtin, Brevicul. Collat. c. Donatistis, d. III. § 10, p. 380 sq. Tom. IX.

108) Dieſer Zuſatz ſcheint zuerſt in den afrikaniſchen Symbolen ſich eingebürgert zu haben, was eben darauf hinweiſt, daß er in der Stellung der Katholiker gegen den Donatismus ſeine Veranlaſſung gehabt haben mag. Wir finden ihn in den pſeudoauguſtiniſchen Symbolen (Walch, Bibl. Symbol. vet. p. 67. 68), in dem altgallika-

Heiligkeit ihrer Kirche reichte nicht aus; ſie mußten auch den Inhalt dieſes Prädicats ſo beſtimmen, daß ſich ſein Vorhandenſein an ihrer Kirche empiriſch nachweiſen ließ. Ein Anfang war hierzu ſchon von den Alexandrinern gemacht worden; allein dieſer Anfang war noch ganz im Unbeſtimmten ſtehn geblieben. Jetzt, durch den Donatismus gedrängt, nahm man die Aufgabe von Neuem auf, und beſonders Auguſtinus fixirte diejenige Vorſtellung in deutlicher Form, die den Katholikern ſchon längſt dunkel im Gemüthe gelegen hatte, und bei der man ſich von nun an beruhigte. Auch dieſen Punkt noch brachte er für das allgemeine Bewußtſein in's Reine. Uebrigens hatte ihm dabei ſchon Optatus von Mileve vorgearbeitet. Dieſer nämlich half ſich mit der Wendung, daß er die Heiligkeit der Kirche weſentlich nicht in die ſittliche Beſchaffenheit ihrer Glieder ſetzte, ſondern nur darein, daß in derſelben der vollſtändige Complex der weſentlichen Bedingungen und Principien, alſo die reale Möglichkeit der wahrhaften Heiligung der geſammten Menſchheit gegeben ſei. [109] Dieß konnte jedoch nicht genügen; denn es liegt im Begriff der Kirche, daß in ihr jene Principien und Bedingungen der Heiligung nicht nur deponirt ſind, ſondern auch geſchichtlich wirkſam werden. Darum ſchlug Auguſtin einen andern Weg ein, wiewohl auch nicht einen völlig neuen; denn ſeine Vorſtellung iſt, wie geſagt, im Weſentlichen die des Origenes, nur in genau entwickelter Faſ-

---

niſchen (l. c. p. 72) und von den römiſchen in dem aus dem Hittorp'ſchen Ordo Romanus (l. c. p. 61) und in dem ausführlicheren von den von Uſher edirten (l. c. p. 61). Vgl. Henke, Histor. antiq. dogm. de unit. Eccl., p. 57 sq. Baumgarten-Cruſius, Dogmengeſch. II, S. 1255.

109) L. II. c. 1, p. 28: Ergo Ecclesia una est, cujus sanctitas de sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur.

ſung. Er unterſchied eine doppelte Weiſe der kirchlichen Mitgliedſchaft, eine eigentliche und weſentliche und eine blos accidentelle und vorübergehende, und bezog nun das Prädicat der Heiligkeit ausſchließlich auf die eigentlich und weſentlich die Subſtanz, den Leib der Kirche als wirkliche Glieder conſtituirenden Individuen, ſo daß er den übrigen ſich blos in ihr aufhaltenden das der Kirche angehören im eigentlichen Sinne des Worts abſprach, und deshalb auch gar nicht daran denken konnte, ihnen den Character der Heiligkeit zuzutheilen. Die Böſen — behauptet er — ſcheinen zwar innerhalb der Kirche zu ſein, in Wahrheit aber ſind ſie außerhalb derſelben. 110) Indem er die Kirche als das Haus des

110) De Baptismo c. Donatistas, L. I. § 26, p. 62 sq. Tom. IX: Itaque sive intus versari videantur, sive aperte foris sunt, quod caro est, caro est; sive in area in sua sterilitate perseverent, sive occasione tentationis tanquam vento extra tollantur, quod palea est, palea est. Et semper ab illius Ecclesiae, quae sine macula et ruga est, unitate divisus est etiam qui congregationi sanctorum in carnali obduratione miscetur. De nullo tamen desperandum est, sive qui intus talis apparet, sive qui foris manifestius adversatur. Spiritales autem sive ad hoc ipsum pio studio proficientes non eunt foras, quia et cum aliqua vel perversitate vel necessitate hominum videntur expelli, ibi magis probantur, quam si intus permaneant, cum adversus Ecclesiam nullatenus eriguntur, sed in solida unitatis petra fortissimo caritatis robore radicantur. Ad hoc enim pertinet quod in illo Abrahae sacrificio dicitur: *Aves autem non divisit.* L. V. § 13, p. 100: An forte fraudatores et rapaces ad columbae illius unicae membra pertinent, et ille (Johannes der Täufer) non pertinet, cui potestas ipsa Domini Iesu Christi per columbae speciem Spiritu Sancto descendente monstrata est? Immo vero ille intime pertinet, isti vero vel occasione alicujus scandali vel ultima ventilatione a tritico separandi nequaquam pertinent. etc. § 20, p. 102: Quam ob rem quia manifestum est, in baptizato esse baptismum, cum baptizatus ab Ecclesia separatur, baptismus, qui in illo est, cum illo utique separatur. Et ideo non omnes, qui tenent baptismum, tenent Ecclesiam, sicut non omnes, qui tenent Ecclesiam, tenent et vitam ae-

Herrn vorſtellt, erklärt er: einige ſeien in dem Hauſe des Herrn auf ſolche Weiſe, daß ſie ſelbſt das auf einen Felſen

---

ternam. Aut si Ecclesiam tenere non dicimus nisi eos, qui divina mandata custodiunt, multos jam esse concedimus baptismum tenentes et Ecclesiam non tenentes. § 21, p. 102: Primatus autem non est nisi in sancta conversatione et vita bona, quo pertinent omnes, ex quibus tamquam membris constat illa sponsa non habens maculam neque rugam, et illa columba inter multorum corvorum improbitatem gemens. — — Quapropter aut quod est tenere Ecclesiam, non hoc est in divinis tenere primatum; aut si omnis, qui tenet Ecclesiam, etiam primatum tenet, omnes illi iniqui Ecclesiam non tenent, qui tamen intus videntur, et baptismum dare et habere a nullo nostrum negantur. L. VI. § 5, p. 109 sq. Habere autem baptismum et tradere et accipere malos nequaquam in melius commutatos, et de scripturis canonicis et de ipsius Cypriani literis satis, ut arbitror, demonstravimus: quos non pertinere ad sanctam Ecclesiam Dei, quamvis intus esse videantur, ex hoc apertissime apparet, quia isti sunt avari, raptores, foeneratores, invidi, malevoli et cetera hujusmodi; illa autem columba unica pudica et casta, sponsa sine macula et ruga, hortus conclusus, fons signatus, paradisus cum fructu pomorum et cetera, quae de illa similiter dicta sunt: quod non intelligitur nisi in bonis et sanctis et justis, id est, non tantum secundum operationes munerum Dei bonis malisque communes, sed etiam secundum intimam et supereminentem caritatem Spiritum Sanctum habentibus, quibus Dominus dicit: *Si cui dimiseritis peccata dimittentur ei; et si cui tenueritis, tenebuntur.* De Unit. Eccl. § 74, p. 262. Tom. IX: Et multi tales (offenbare Laſterhafte) sunt in sacramentorum communione cum Ecclesia, et tamen jam non sunt in Ecclesia. Alioquin si tunc quisque praeciditur, cum visibiliter excommunicatur, consequens erit, ut tunc rursus inseratur, cum visibiliter communioni restituitur. Quid si ergo fictus accedat, atque adversus veritatem et Ecclesiam cor inimicissimum gerat, quamvis peragatur in eo illa solemnitas, numquid reconciliatur, numquid inseritur? Absit. Sicut ergo jam denuo communicans nondum insertus est: sic et antequam visibiliter excommunicetur, quisquis contra veritatem, qua convincitur et arguitur, inimicum gestat animum, jam praecisus est. Ita fit, ut et semen bonum et semen malum utraque per agrum crescant usque ad messem, id est, et filii regni et filii maligni utrique per mundum crescant usque in finem saeculi, illis fructum ferentibus cum tolerantia, illis cum sterilitate

gebaute Haus ausmachen, andre dagegen auf ſolche Weiſe, daß ſie zu dem Bau deſſelben nicht gehören; ſie ſeien nur an demſelben, ſo wie ſich die Spreu an dem Weizen befindet. 111) Daſſelbe iſt es, wenn er in einem andern Bilde

amaricantibus. Contra literas Petiliani, L. II. § 247, p. 201 sq. Tom. IX: Omnes enim isti (die Laſterhaften), inter quos et haeretici positi sunt, sicut dicit Apostolus, regnum Dei non possidebunt; et ideo ad sinistram partem cum diabolo pertinebunt. Nec ideo putandi sunt esse in Christi corpore, quod est Ecclesia, quia sacramentorum ejus corporaliter participes fiunt. Illa enim et in talibus sancta sunt, et eis indigne tractantibus et sumentibus ad majus judicium valebunt. Ipsi autem non sunt in illa Ecclesiae compage, quae in membris Christi per connexum et contactum crescit in incrementum Dei. Illa quippe Ecclesia in petra est, sicut idem Dominus dicit: *Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* Illi autem in arena aedificant, sicut idem Dominus dicit: *Qui audit verba mea, et non facit ea, similabo eum viro stulto, qui aedificat domum suam super arenam.*

111) De Baptism. c. Donatist., L. VII. § 99, p. 135 sq. Tom. IX: Quibus omnibus consideratis puto me non temere dicere, alios ita esse in domo Dei, ut ipsi etiam sint eadem domus Dei, quae dicitur aedificari super petram, quae unica columba appellatur, quae sponsa pulcra sine macula et ruga, et hortus conclusus, fons signatus, puteus aquae vivae, paradisus cum fructu pomorum: quae domus etiam claves accepit ac potestatem solvendi et ligandi. Hanc domum si quis corripientem corrigentemque contemserit, sit tibi, inquit, tamquam ethnicus et publicanus. De hac domo dicitur: *Domine, dilexi decorem domus tuae et locum habitationis gloriae tuae*, et *Qui habitare facit unanimes in domo*, et *Iocundatus sum in his, quae dixerunt mihi, in domum Domini ibimus*, et *Beati qui habitant in domo tua, Domine, in saecula saeculorum laudabunt te*, et innumerabilia talia. Haec domus etiam triticum dicitur, sive tricenum sive sexagenum sive centenum fructum afferens cum tolerantia. Haec domus est in vasis aureis et argenteis et lapidibus pretiosis et lignis imputribilibus. Huic domui dicitur: *Sufferentes invicem in dilectione, studentes servare unitatem spiritus in vinculo pacis*, et *Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos.* Haec quippe in bonis fidelibus est et sanctis Dei servis ubique dispersis spiritali unitate devinctis in eadem communione sacramentorum, si-

ſagt, die Böſen ſeien ungefähr auf die nämliche Weiſe in der Kirche wie böſe Säfte in dem menſchlichen Körper, die ſich zwar in ihm befinden, aber nichts deſto weniger nicht zu ihm gehören. [112]) Demgemäß unterſcheidet er (indem er die Terminologie des Tichonius tadelt, der von einem bipartitum corpus Domini ſprach,) in der empiriſchen Kirche ein corpus Christi verum und ein corpus Christi simulatum oder permixtum, und verſteht unter dem erſteren die echten Chriſten, welche in der Kirche zur Seeligkeit gelangen, unter dem letzteren aber die heuchleriſchen Namenchriſten, welche, ob ſie ſich gleich in der Kirche aufhalten, dennoch verdammt werden. [113]) Jetzt ſind beide Claſſen von

---

ve se facie noverint, sive non noverint. Alios autem ita dici esse in domo, ut non pertineant ad compagem domus, nec ad societatem fructiferae pacificaeque justitiae, sed sicut esse palea dicitur in frumentis. Nam et istos esse in domo negare non possumus, dicente Apostolo: *In magna autem domo non solum aurea vasa sunt vel argentea, sed et lignea et fictilia, et alia quidem sunt in honorem, alia vero in contumeliam.* Ex hoc numero innumerabili non solum turba intus premens cor paucorum in tantae multitudinis comparatione sanctorum, sed etiam disruptis retibus haereses et schismata exsistunt in eis, qui jam magis ex domo quam in domo esse dicendi sunt, de quibus dicitur: *Ex nobis exierunt, sed non erant ex nobis.* Separatiores enim sunt, jam etiam corporaliter segregati, quam illi, qui interius carnaliter et animaliter vivunt, et spiritaliter separati sunt. Vgl. auch De Unit. Eccl. § 34, p. 245. Tom. IX.

112) Tractat. III. in Ep. Ioa. ad Parth., § 4, p. 616. Tom. III. P. II: Et sunt, qui intus sic sunt in corpore Domini nostri Iesu Christi: quandoquidem adhuc curatur corpus ipsius, et sanitas perfecta non erit nisi in resurrectione mortuorum: sic sunt in corpore Christi quomodo humores mali. Quando evomuntur, tunc relevatur corpus: sic et mali quando exeunt, tunc Ecclesia relevatur. Et dicit, quando eos evomit atque projicit corpus: Ex me exierunt humores isti, sed non erant ex me. Quid est, non erant ex me? Non de carne mea praecisi sunt, sed pectus mihi premebant cum inessent.

113) De Doctrina Christiana, L. III. § 45, p. 44 sq. Tom. III.

Chriſten noch mit einander vermiſcht, und kein Menſch darf eigenmächtig verſuchen, ſie von einander abzuſondern; aber zu ſeiner Zeit wird der Erlöſer wieder erſcheinen zum Gericht, und dann wird er mit untrüglichem Auge und göttlicher Macht alle falſchen Chriſten aus der empiriſchen Kirche ausſcheiden, [114]) und die Kirche in vollſtändiger Reinheit und Heiligkeit herſtellen. Darum konnte ſich nun Auguſtin

---

P. 1: Secunda (die zweite Regel des Tichonius) *de Domini corpore bipartito*, quod quidem non ita debuit appellari; non enim revera Domini corpus est, quod cum illo non erit in aeternum: sed dicendum fuit de Domini corpore vero atque permixto, aut vero atque simulato, vel quid aliud: quia non solum in aeternum, verum etiam nunc hypocritae non cum illo esse dicendi sunt, quamvis in ejus esse videantur Ecclesia. Unde poterat ista regula et sic appellari, ut diceretur de permixta Ecclesia. Quae regula lectorem vigilantem requirit, quando Scriptura, cum ad alios jam loquatur, tamquam ad eos ipsos, ad quos loquebatur, videtur loqui; vel de ipsis, cum de aliis jam loquatur; tamquam unum sit utrorumque corpus propter temporalem commixtionem et communionem sacramentorum.

114) Dieſe Vorſtellung war in der katholiſchen Kirche ſchon längſt die allgemein geltende. Bereits Cyprian ſetzt Ep. 51, ad Confessores de reditu ex schismate, p. 65 sq. ausdrücklich auseinander, wie es in der Kirche allerdings Unkraut gebe, wie aber kein Menſch, auch kein Biſchof, daſſelbe eigenmächtig ausreißen dürfe, indem ſeine Vernichtung Chriſto überlaſſen werden müſſe, der zur Zeit der Erndte die Scheidung deſſelben von dem Waizen vornehmen werde. Ganz ebenſo erklärt ſich Optatus von Mileve, L. VII. c. 2, p. 100 sq. Ausführlich behandelt denſelben Gedanken auch Hieronymus, adv. Luciferian., p. 99 sq. Tom. II. Er ſtellt hier die Arche des Noah als das Bild der Kirche dar. Wie in jener — ſagt er — allerlei Thiere waren, ſo ſind auch in der Kirche Gute und Böſe. Auf dem Acker findet ſich unter dem guten Waizen auch Unkraut. Haec, fährt er (p. 100) fort, sunt vasa irae et misericordiae, quae in domo Dei ab Apostolo praedicantur. Veniet ergo dies, quando thesauro Ecclesiae aperto proferet Dominus vasa irae suae, quibus exeuntibus sancti dicent: *Ex nobis exierunt, sed non erant ex nobis: si enim fuissent ex nobis, mansissent utique nobiscum.* Nemo potest Christi palmam sibi assumere, nemo ante diem judicii de hominibus judicare. Si jam mundata est Ecclesia, quid Domino reservamus?

und mit ihm die katholiſche Parthei überhaupt, um die eben angegebene Vorſtellung auszudrücken, den Donatiſten, die ihnen vorwarfen, daß ſie zwei Kirchen annähmen, gegenüber auch der Formel bedienen: nicht zwei Kirchen habe man zu unterſcheiden, ſondern nur zwei verſchiedene Zuſtände Einer und derſelben Kirche, die jetzt noch eine ſterbliche und als ſolche theilweiſe mit Böſen verſetzte ſei, dereinſt aber eine unſterbliche und dann auch eine vollkommen reine und heilige ſein werde. [115]) Auch nach Auguſtin iſt ſomit die

---

115) Brevicul. Collat. c. Donatist., d. III. § 16. p. 382 sq. Tom. IX: Sic ostendentes (die Katholiker) divina testimonia consonare, ut et illa, quibus commendaretur Ecclesia cum malorum commixtione, hoc tempus ejus significarent, qualis est in praesenti saeculo, et illa testimonia, quibus commendatur non habere commixtos malos, illud ejus tempus significarent, qualis venturo saeculo in aeternum ſutura est. Sicut nunc mortalis est, id est ex mortalibus hominibus constat: tunc autem immortalis erit, quando in ea nemo morietur: sicut ipse Christus isto tempore fuit pro illa mortalis, post resurrectionem autem jam non moritur, et mors illi ultra non dominabitur; quod etiam Ecclesiae suae in fine saeculi praestiturus est. Haec duo tempora Ecclesiae, quae nunc est, et qualis tunc erit, significata est etiam duabus piscationibus: una ante resurrectionem Christi, quando mitti jussit retia, nec sinistram, nec dextram nominans partem, ut nec solos malos, nec solos bonos, sed commixtos bonis malos intra retia suorum sacramentorum futuros doceret; post resurrectionem autem quando jussit retia mitti in dexteram partem, ut post resurrectionem nostram bonos solos in Ecclesia futuros intelligeremus, ubi ulterius haereses et schismata non erunt, quibus modo retia disrumpuntur. Nam et Evangelium non tacuit in prima piscatione commemorare, retia esse disrupta; et in novissima dictum est: *Et cum tam magni essent pisces, retia non sunt disrupta.* De tali Ecclesia dictum esse, quod per eam non sit transiturus incircumcisus et immundus. Ad immundos enim pertinere schismaticas separationes, quae tunc non erunt, quia retia non sunt disrupta. Hoc etiam significasse, quod corvus, avis immundus, exierit de arca, et non redierit. Quae tamen arca exeunte corvo non utique omnibus immundis animalibus caruit, sed in ea fuerunt munda et immunda usque ad diluvium, sicut in Ecclesia boni et mali usque ad saeculi finem. Sed sicut non de immundis, sed de mun-

Gemeinſchaft mit der katholiſchen Kirche allerdings die unerläßliche Bedingung der Theilnahme an dem in Chriſto ge-

---

dis animalibus Noë obtulit sacrificium: ita non ii, qui mali sunt in Ecclesia, sed ii, qui boni sunt, perveniunt ad Deum. § 19, p. 384: Deinde calumniantes (die Donatiſten), quod duas Ecclesias Catholici dixerint, unam, quae nunc habet permixtos malos, aliam, quae post resurrectionem eos non esset habitura: veluti non iidem futuri essent sancti cum Christo regnaturi, qui nunc pro ejus nomine cum juste vivunt tolerant malos. § 20, p. 384: De duabus etiam Ecclesiis calumniam eorum (der Donatiſten) Catholici refutarunt, identidem expressius ostendentes quid dixerint, id est, non eam Ecclesiam, quae nunc habet permixtos malos, alienam se dixisse a regno Dei, ubi non erunt mali commixti; sed eandem ipsam unam et sanctam Ecclesiam nunc esse aliter, tunc autem aliter futuram; nunc habere malos mixtos, tunc non habituram: sicut nunc mortalem quod ex mortalibus constaret hominibus, tunc autem immortalem quod in ea nullus esset vel corpore moriturus: sicut non ideo duo Christi quia prior mortuus postea non moriturus. Dictum est etiam de homine exteriore et interiore, quae cum sint diversa, non tamen dici duos homines: quanto minus dici duas Ecclesias, cum iidem ipsi, qui nunc boni tolerant permixtos malos, et resurrecturi moriuntur, tunc nec mixtos malos habituri sint, nec omnino morituri. De ipso quoque numero, quoniam Donatistae scripturarum testimonio unam Ecclesiam commendaverunt, velut contra quas Catholicos affirmasse jactabant: responsum est a Catholicis, etiam multas Ecclesias in scripturis inveniri dictas, et septem, ad quas Ioannes scribit, quae tamen multae illius unicae membra esse intelligerentur: ut hinc appareret, multo minus sibi debere objici duas, cum eamdem ipsam unam dixerint non talem nunc esse, qualis in resurrectione futura esset, quando quidem Apostolicis literis non objiciantur multae, ex quibus ipsa una constaret. Ad haec Donatistae rursus eadem replicare non destiterunt, insuper adjicientes et invidiose jactantes, quod Ecclesiam mortalem Catholici dixerint, et ideo negantes eam mortalem esse, quia Trinitas immortalis est, cujus gratia consecratur Ecclesia, et quia Christus ideo pro ea mortuus sit, ut eam faceret immortalem: quasi Catholici dixerint, non eam fieri immortalem gratia Dei et effuso pro ea sanguine salvatoris; sed tempora esse discernenda dixerunt, praesens videlicet, quo moriuntur omnes sancti, sicut mortuus est ipse Christus, et futurum, quo resurgent et nullo morituro vivent cum illo, qui jam resurrexit. (Die Gesta Collat. Carthag. ſelbſt reichen nicht mehr bis zu dieſer Stelle hin.)

ſchenkten Heil der Erlöſung; aber für ſich allein iſt ſie noch kein zureichender Grund des Antheils daran: eine Anſicht, die mit der Annahme der weſentlichen Congruenz der empiriſchen Kirche mit dem Begriff der chriſtlichen Kirche an ſich vollkommen zuſammenbeſteht.

Auguſtins Vorſtellung von der Heiligkeit der Kirche, wie wir ſie eben auseinandergeſetzt haben, iſt nur eine Umbildung der alten, anfänglichen Vorſtellung nach Maaßgabe der Forderungen der geſchichtlichen Verhältniſſe ſeiner Zeit. Ihre allgemeine Baſis bildet die urſprüngliche Anſicht von der Heiligkeit der Kirche, bei der dieſelbe nicht in eine thatſächliche völlige Reinheit dieſer letzteren geſetzt wurde, ſondern nur in die characteriſtiſche Beſchaffenheit derſelben, daß ſie in einem unfehlbar wirkſamen Reinigungsproceß begriffen ſei. [116]) Blos den Hergang dieſes Reinigungsproceſſes dachte ſich Auguſtin anders als die älteren Kirchenlehrer. Vonvornherein faßte man denſelben nämlich als einen continuirlich und mit innerer Nothwendigkeit erfolgenden, in der Ueberzeugung, daß der eigne Lebensproceß der Kirche ſeiner Natur nach weſentlich ein ſolcher ſtätiger Läuterungsproceß ſei. Von dieſer Anſicht aus war man wirklich vollkommen berechtigt, der Kirche Heiligkeit beizulegen. Aber in dieſer Weiſe ließ ſich jener Reinigungsproceß jetzt nicht mehr verſtehen; die Erfahrung würde jetzt eine ſolche Vorſtellung auf unwiderlegliche Weiſe Lügen geſtraft haben. Deshalb behaup-

---

116) Retractatt. L. II. c. 18, p. 35. Tom. I. ſchreibt Auguſtin von ſeiner Schrift De Baptismo contra Donatistas unter anderm: Ubicunque autem in his libris commemoravi *Ecclesiam non habentem maculam aut rugam*, non sic accipiendum est, quasi jam sit, sed quae praeparatur, ut sit, quando apparebit etiam gloriosa. Nunc enim propter quasdam ignorantias et infirmitates membrorum suorum habet unde quotidie tota dicat: *Dimitte nobis debita nostra.*

tete Auguſtin zwar die Realität eines mit der Kirche vorgehenden durchgreifenden Reinigungsproceſſes noch immer; allein ſtatt ihn als einen der Kirche ſelbſt immanenten, alſo in ihr vorgehenden zu denken, dachte er ihn nur als einen an und mit ihr vorgehenden. Zwar auch wie anfangs als einen Act Chriſti oder Gottes, aber nicht als einen Act des die Kirche beſeelenden, ihr ſelbſt immanenten Chriſtus, d. h. nicht als einen Act des heiligen Geiſtes, ſondern als einen der Kirche äußerlichen kritiſchen Act Gottes, als einen Act des zum Gericht wiederkommenden Chriſtus; mithin auch nicht als einen ſich continuirlich vollbringenden, ſondern als einen noch gänzlich in der Zukunft liegenden, erſt am Ende der Tage eintretenden Prozeß. Weil am Schluß des irdiſchen Zeitlaufs gewiß Gott mit untrüglicher Diakriſe alle unreinen Bürger und Stoffe aus der Kirche ausſtoßen wird, darum kommt dieſer nach Auguſtin ſchon jetzt auf das Prädicat der Heiligkeit ein gegründetes Recht zu. Die ſtreitende Kirche iſt eine heilige weil die zuverläſſige Verheißung der triumphirenden Kirche gegeben iſt. Die Vorſtellungen dieſer beiden Kirchen kennt allerdings der Sache nach Auguſtin bereits. 116 b)

§ 72.

Das andre Prädicat der Kirche, welches in dieſer Zeit, und namentlich wieder großentheils durch den Auguſtinus, noch eine nähere Beſtimmung erhielt, iſt die Allgemeinheit, d. i. die allgemeine Ausbreitung. Die Ueberzeugung, daß der wahren chriſtlichen Kirche weſentlich die allgemeine Ausbreitung eignen müſſe, hatte nie gefehlt. Sie war die unabweisliche Conſequenz der für das chriſtliche Bewußtſein ſchlechthin unumgänglichen Vorausſetzung, daß die Gemein-

---

116 b) Vgl. oben § 61. S. 618 f.

ſchaft mit Chriſto weſentlich für die geſammte Menſchheit beſtimmt ſei. Immer hatte man daher für die empiriſche katholiſche Kirche die Allgemeinheit poſtulirt, und ſie von ihr behauptet. [117]) Doch hatte man im Ganzen dieſe Eigenſchaft weniger betont. Es hatte dazu an einer beſtimmten Veranlaſſung gefehlt. Solange nämlich der Proceß der Ausbreitung des Chriſtenthums grade in voller Wirkſamkeit war, konnte man natürlich nicht eine ſchon wirkliche allgemeine Ausbreitung der Kirche behaupten. Aber dieß konnte auch gar nichts anſtößiges haben, und eine Skepſis in Anſehung dieſes Punkts nicht erwecken. [118]) Anders wurde dieß hingegen als die Ausbreitung des Chriſtenthums, wie es ſeit Conſtantins Zeit der Fall war, einen relativen Abſchluß erhalten hatte. Jetzt lag allerdings die zweifelnde Frage nahe, in welchem Sinne man doch der Kirche Allgemeinheit zuſchreiben könne, ungeachtet ſie ja nicht ſchlechthin allgemein verbreitet und auch nicht mehr in einem ſtätigen und in's Große erfolgreichen räumlichen Erweiterungsproceß begriffen ſei.

Gleichwohl wurde dieſe Skepſis erſt mittelbar hervorgerufen, und die ihre Entſtehung vermittelnde Veranlaſſung war noch dazu grade eine kräftige Aeußerung des freudigen Bewußtſeins der Katholiker um die vergleichungsweiſe große Allgemeinheit ihrer Kirche. Dieſes Bewußtſein wurde in ihnen entſchieden angeregt durch den langen Kampf mit den Donatiſten, die auf einen ſo engen Raum beſchränkt waren. In dieſem Punkte befand ſich die katholiſche Kirche ihnen ge-

---

117) Beſonders nachdrücklich hatte dieß Irenäus gethan, adv. Haer. I. 10. § 1. 2, p. 48 sq. S. überhaupt oben § 56.

118) Es fand hier ganz derſelbe Fall ſtatt wie in Anſehung der Heiligkeit der Kirche ſolange eine durchgreifende Kirchenzucht gehandhabt wurde.

genüber in offenbarem Vortheil, und ſie verſäumte es bei ihrer Polemik nicht, denſelben reichlich auszubeuten. Ja ſo ſtark hob man jetzt, in antithetiſcher Beziehung gegen den Donatismus, katholiſcherſeits die allgemeine Ausbreitung der Kirche hervor, daß man ſie nicht blos als ein weſentliches Merkmal der katholiſchen Kirche behandelte, ſondern als das weſentliche Merkmal der wahren Kirche κατ' ἐξοχὴν, und ſie mit dem Begriff der Katholizität überhaupt identifizirte. Im Durchſchnitt verſtand man jetzt unter der Katholizität der Kirche nichts weiter als eben ihre allgemeine Ausbreitung, womit dieſer Begriff ſich auf beklagenswerthe Weiſe verflachte. 119) Schon bei dem Optatus von Mileve ſehen wir jene Identifizirung beinahe vollzogen und einen unverhältnißmäßigen Accent auf die Allgemeinheit gelegt. 120)

---

119) Noch Cyrill von Jeruſalem verſteht die Katholicität der Kirche in einem viel weiteren, wiewohl übrigens nichts weniger als bündigen Sinne: Catech. XVIII. § 23, p. 296. ed. Touttee: *Καθολικὴ μὲν οὖν καλεῖται διὰ τὸ κατὰ πάσης εἶναι τῆς οἰκουμένης ἀπὸ περάτων γῆς ἕως περάτων. Καὶ διὰ τὸ διδάσκειν καθολικῶς καὶ ἀνελλειπῶς ἅπαντα τὰ εἰς γνῶσιν ἀνθρώπων ἐλθεῖν ὀφείλοντα δόγματα, περί τε ὁρατῶν καὶ ἀοράτων πραγμάτων, ἐπουρανίων τε καὶ ἐπιγείων. Καὶ διὰ τὸ πᾶν γένος ἀνθρώπων εἰς εὐσέβειαν ὑποτάσσειν, ἀρχόντων τε καὶ ἀρχομένων, λογίων τε καὶ ἰδιωτῶν. Καὶ διὰ τὸ καθολικῶς ἰατρεύειν μὲν καὶ θεραπεύειν ἅπαν τὸ τῶν ἁμαρτιῶν εἶδος, τῶν διὰ ψυχῆς καὶ σώματος ἐπιτελουμένων· κεκτῆσθαι δὲ ἐν αὐτῇ πᾶσαν ἰδέαν ὀνομαζομένης ἀρετῆς, ἐν ἔργοις τε καὶ λόγοις καὶ πνευματικοῖς παντοίοις χαρίσμασιν.* Der hier wahrſcheinlich aus dem Cyrill ſchöpfende Verfaſſer der gewöhnlich dem Athanaſius beigelegten Dicta et interpretationes Parabolarum Evangelii ſchreibt Quaest. 37, p. 402. Tom. II. Opp. Athanas. ed. Paris. 1627. auf die Frage: *Διὰ τί ἡ ἐκκλησία καλεῖται ἐκκλησία; καὶ διὰ τί καθολική;* ſchon geradezu: *Ἐκκλησία μὲν διὰ τὸ πάντας ἐκκαλεῖσθαι· καθολικὴ δὲ διότι καθ' ὅλου τοῦ κόσμου κεχυμένη ὑπάρχει.*

120) L. II. c. 1, p. 29 ſchreibt er zwar: Ubi ergo erit proprietas catholici nominis, cum inde dicta sit catholica, quod sit rationabilis et ubique diffusa. (Eine wunderliche Erklärung: rationabilis, bei der catholicus von *κατὰ τὸν λόγον* hergeleitet wird.

Ganz entſchieden aber ſetzt Auguſtin das Weſen der Katholizität in die allgemeine Ausbreitung. Demgemäß definirt er auch den Ausdruck catholicus. 121) Er erklärt den Dona-

Vgl. die Ausleger z. d. St. Einen ähnlichen Begriff gewinnt Auguſtin auf einem etymologiſch unverwerflichen Wege, Ep. 93, ad Vincentium Rogatistam, § 23, p. 182. Tom. II: etiamsi forte hinc sit appellata catholica, quod totum veraciter teneat, cujus veritatis nonnullae particulae etiam in diversis inveniuntur haeresibus. Aehnliche corrupte Etymologieen von catholicus finden ſich auch ſonſt bei den lateiniſchen Kirchenſchriftſtellern dieſer Zeit. So ſchreibt Pacianus von Barcellona Ep. 1 ad Sempronian. contra Novatianos: Et si reddenda postremo catholici vocabuli ratio est, et exprimenda de Graeco interpretatione Romana, catholicus ubi unum, vel, ut doctiores putant, obedientia omnium nuncupatur, mandatorum scilicet Dei. Unde Apostolus: *Si in omnibus obedientes estis* etc. — — Sed etsi catholicus ubique unum est, ut superiores putant. etc.) Vgl. auch L. I. c. 11, p. 11: Catholicam facit simplex et verus intellectus in lege, singulare ac verissimum sacramentum et unitas animorum. Aber im weiteren Verfolg läßt er doch die erſtere Bedeutung völlig fallen, und hält ſich ausſchließlich an die zweite. S. L. II. c. 2, p. 30: Ergo probavimus, eam esse Ecclesiam catholicam, quae est in toto terrarum orbe diffusa. C. 5, p. 36: Igitur cum manifestum sit, et ipsa luce sit clarius, nos cum tot innumerabilibus populis esse, et tot provincias nobiscum: jam videtis, vos in parte unius regionis positos, et ab Ecclesia vestris erroribus esse separatos, frustra vobis solis hoc nomen Ecclesiae cum suis dotibus vindicare, quae magis apud nos sunt quam apud vos etc. C. 9, p. 37: Quae dotes cum sint Ecclesiae catholicae, quae est in tot provinciis supra memoratis, etiam apud nos hic in Africa deesse non possunt. Ebendaſ. p. 38: Igitur quia docuimus, et quid sit haeresis, et quid sit schisma, et quid sit sancta Ecclesia, et hujus sanctae Ecclesiae est constituta persona, et hanc esse catholicam, quae sit in toto orbe terrarum diffusa. etc. Endlich c. 13, p. 39: Ecclesiam nostram, id est catholicam, quae continetur toto orbe terrarum. etc.

121) De Unit. Eccl. § 2, p. 229 Tom. IX: Quae (Ecclesia) utique una est, quam majores nostri catholicam nominaverunt, ut ex ipso nomine ostenderent, quia per totum est. Secundum totum enim *καθ' ὅλον* Graece dicitur. Ferner C. Literas Petiliani, L. II. § 90. 91, p. 167 sq. Tom. IX: Petilianus dixit: Si vos tenere Catholicam dicitis, catholicos illud est, quod Graece dicitur unicum

tiſten, daß ihre Gemeinſchaft nicht die katholiſche Kirche, alſo überhaupt nicht die wahre Kirche ſei, das könnten ſie ſchon daran erkennen, daß ſie ſich auf einen kleinen Winkel der Erde beſchränke; denn die wahre Kirche müßte den Verheißungen der Schrift des A. und des N. Ts. zufolge über den ganzen Erdkreis verbreitet ſein. 122) Und ebenſo ſucht er auch darzuthun, daß die allgemeine Ausbreitung nothwendig in dem Weſen der Kirche ſelbſt liege, inſofern nämlich als es eine weſentliche Eigenſchaft derſelben ſei, überall und für alle erkennbar und findbar zu ſein, was ſie nicht ſein könnte, wenn ſie nicht überallhin ausgebreitet wäre, wie auch der Herr ſelbſt dieß ausdrücklich von ihr ausſpreche,

---

sive totum. Ecce in toto non estis, quia in partem cessistis. Augustinus respondit: Et ego quidem Graecae linguae perparum assecutus sum, et prope nihil; non tamen impudenter dico, me nosse *ὅλον* non esse unum, sed totum, et *καθ' ὅλον* secundum totum; unde Catholica nomen accepit, dicente ipso Domino: *Non est vestrum, scire tempora, quae Pater posuit in sua potestate; sed accipietis virtutem Spiritus Sancti supervenientem in vos, et eritis mihi testes in Ierusalem et in totam Iudaeam et Samariam et usque in totam terram.* Ecce unde Catholica vocatur. Desgleichen Auguſtin in den Gestis Collat. Carthag. d. III. N. 101, p. 302 bei Dü Pin: Hoc fecerunt Christiani Afri, et adpellantur et merito sunt Catholici, ipsa sua communione nomen testantes. Catholon enim secundum totum dicitur. Qui autem a toto separatus est, partemque defendit ab universo praecisam, non sibi usurpet hoc nomen, sed nobiscum teneat veritatem. Vgl. den Brevicul. Collat. c. Donat. d. III. § 3, p. 377 Tom. IX und Contra Ep. Manich. § 5, p. 110 Tom. VIII. De Genesi ad literam, § 4, p. 71 Tom. III. P. I. ſchreibt Auguſtin dagegen: Constitutam ab illo (dem h. Geiſt) matrem Ecclesiam, quae catholica dicitur ex eo, quia universaliter perfecta est, et in nullo claudicat, et per totum orbem diffusa est.

122) C. Ep. Parmen. L. III. § 27, p. 49. § 28, p. 50 Tom. IX. De Unit. Eccl. § 7—32, p. 232—244. § 47, p. 251. § 72, p. 261. § 73, p. 262. Tom. IX. C. Liter. Petiliani, L. II. § 91, p. 167 sq. Tom. IX. Vgl. Gesta Coll. Carth. d. III. § 98, p. 301.

wenn er ſie (Matth. 5, 14) mit einer auf einem Berge gelegenen Stadt vergleiche, die jedermann ins Auge falle. [123])

Die Donatiſten geriethen durch dieſe Hervorhebung der allgemeinen Ausbreitung der Kirche in eine ernſtliche Verlegenheit. Zwar konnten ſie ſich wider das von der Menge der Katholiker hergenommene Vorurtheil nicht ohne Grund auf die Stellen der Schrift berufen, in denen die kleine Schaar der echten Bekenner des Herrn der großen Maſſe der Ungläubigen und der dem Reiche Gottes blos äußerlich angehörenden entgegengeſtellt wird, auf jene Zehntauſend, welche ihre Kniee nicht vor dem Baal beugten, auf den ſchmalen Weg zum Heil mit den Wenigen, die ihn wandeln, auf Ausſprüche des Erlöſers wie Luc. 18, 8; [124]) allein immer erkannten doch auch ſie die Katholizität als eine der Kirche weſentliche Eigenſchaft an, und es war eine ſchwierige Aufgabe, den Begriff derſelben ſo feſtzuſtellen, daß das Moment der allgemeinen Verbreitung darin nicht mitgeſetzt war. Sie halfen ſich dabei mit vieler Umſicht. Sie behaupteten nämlich den Katholikern gegenüber, die Katholizität beſtehe nur darin, daß die Kirche die weſentlichen Principien und Bedingungen der Allgemeinheit und alſo auch ihrer allgemeinen Ausbreitung vollſtändig beſitze, namentlich die Geſammtheit der chriſtlichen Heilsmittel. [125]) Es war dieß eine

---

123) C. Lit. Petil., L. II. § 73. 74, p. 162 sq. Tom. IX. Contra Crescon. L. IV. § 64, p. 350. § 69. 70, p. 352 sq. Ep. 93, ad Vincent. Rogat. § 23, p. 182. Tom. II. Hiermit hängt es bei dem Auguſtin zuſammen, wenn er auch die Frommen des alten Bundes mit zur Kirche rechnet. S. De Baptism. c. Donat., L. I. § 24. 25, p. 62 Tom. IX.

124) S. Auguſtin, de Unit. Eccl., § 23—36, p. 211—216. Tom. IX.

125) Dieß iſt nämlich gewiß der den Aeußerungen der Donatiſten über dieſen Punkt zum Grunde liegende weſentliche Gedanke. So erklärte auf dem Religionsgeſpräch zu Karthago vom J. 411 im Gegen-

bloße Nothhülfe; aber ganz dieſelbe, deren ſich manche Katholiker bedienten, um ſich aus der Verlegenheit herauszuwinden, in der ſie ſich in Anſehung der Heiligkeit ihrer Kirche befanden. 126)

Indeß grade indem die Katholiker in der Polemik gegen die Donatiſten ſich auf die allgemeine Ausbreitung ihrer Kirche ſo viel zugute thaten, mußte es ihnen doch auf die Seele fallen, daß dieſe angeblich allgemeine Ausbreitung in der That keine allgemeine ſei. Es mußte ſich ihnen die Frage aufdrängen, was doch die, wenn auch noch ſo weithin ausgebreitete, nichts deſto weniger innerhalb beſtimmter Gränzen abgeſchloſſene Kirche berechtige, auf den Character der

---

ſaß gegen das Dringen der Katholiker auf die allgemeine Ausbreitung der Kirche der donatiſtiſche Biſchof Emeritus: Quicunque justis legitimisque ex causis Christianus fuerit approbatus, ille meus est Catholicus, illi hoc nomen imponitur, ille debet sibi hanc regulam vindicare. (Gesta Collat. Carthag., d. III. N. 99, p. 301.) Und ein andrer donatiſtiſcher Biſchof Gaudentius: Catholicum nomen putant ad provincias vel ad gentes referendum, cum hoc sit catholicum nomen, quod sacramentis plenum est, quod perfectum, quod immaculatum, non ad gentes. Nam doceat, sibi omnes gentes communicare, et plenus est Catholicus. Sed prius est tamen, ut doceant, quid petierint, quid meruerint. (Ebendaſ. N. 102, p. 302.) Damit ſtimmt ganz die ſummariſche Relation Auguſtin's, Brevicul. Collat. c. Donat. d. III. § 3, p. 377. Tom. IX: Donatistae autem responderunt, non catholicum nomen ex universitate gentium, sed ex plenitudine sacramentorum institutum. Dazu kommt auch noch Auguſtin, Ep. 93, ad Vincentium Rogatianum, § 23, p. 182. Tom. II: Acutum autem aliquid tibi videris dicere, cum Catholicae nomen non ex totius orbis communione interpretaris, sed ex observatione praeceptorum omnium divinorum atque omnium sacramentorum: quasi nos, etiamsi forte hinc sit appellata Catholica, quod totum veraciter teneat, cujus veritatis nonnullae particulae etiam in diversis inveniuntur haeresibus, hujus nominis testimonio nitamur ad demonstrandum Ecclesiam in omnibus gentibus, et non promissis Dei et tam multis tamque manifestis oraculis ipsius veritatis.

126) Namentlich Optatus von Mileve. S. oben § 71.

Allgemeinheit Anſpruch zu machen. Ueber dieſen Punkt nun gaben die Katholiker ſich wirklich Rechenſchaft, und zwar eine für den Unbefangenen völlig befriedigende. Sie faßten nämlich die allgemeine Ausbreitung der Kirche immer beſtimmt als allgemeine Ausbreitung innerhalb des römiſchen Reichs.[127] Es kam ihnen dabei der damals herrſchende Sprachgebrauch zuſtatten, dem gemäß der Orbis terrarum, die *οἰκουμένη*, allgemein in beſtimmter Beſchränkung auf das Imperium Romanum verſtanden wurde. Aber es beruhte dieſe Auffaſſung auch noch auf einem tieferen, der Sache ſelbſt angehörigen Grunde, in dem jener Sprachgebrauch ſelbſt erſt wieder wurzelte. Der damaligen Vorſtellung zufolge war nämlich das römiſche Reich einerſeits der Complex aller bereits in irgend einem Maaße geſitteten unter den bekannten Völkern, die geſammte civiliſirte Welt, und andrerſeits dazu beſtimmt, nach und nach alle Nationen überhaupt in ſich aufzunehmen und eben hierdurch zu menſchlicher Geſittung zu erziehen. So reichte denn in der That die allgemeine Ausbreitung der Kirche innerhalb dieſes römiſchen Reichs hin, um ihren Anſpruch auf das Prädicat der Allgemeinheit zu begründen. Denn war ſie innerhalb des römiſchen Reichs allgemein verbreitet, ſo erſtreckte ſich ihre Ausdehnung ſo weit als es überhaupt ein wirklich entwickeltes menſchliches Leben, d. h. ein **ſittliches** (ſittlich organiſirtes) Leben

---

127) So erklärt ſich ausdrücklich **Optatus von Mileve**, der ſo viel von der Ausbreitung der katholiſchen Kirche in toto orbe terrarum ſpricht, L. III. c. 3, p. 56: Non enim Respublica est in Ecclesia, sed **Ecclesia in Republica est, id est in Imperio Romano**, quod Libanum appellat Christus in Canticis Canticorum, cum dicit: *Veni sponsa mea inventa de Libano*, **id est de Imperio Romano**, ubi et sacerdotia sancta sunt et pudicitia et virginitas, quae in **barbaris gentibus** non sunt, et si essent, **tuta esse non possent.**

gab, und einen weiteren Umfang nahm ja auch die Empfänglichkeit für das Chriſtenthum nicht ein. 128) Ihre künftige ausgedehntere Ausbreitung aber war damit zugleich geſichert; denn vermöge ihres Verhältniſſes zum römiſchen Reich als Staatskirche war mit der in Ausſicht ſtehenden 129) ferneren Vergrößerung dieſes letzteren auch die ihrige ſchon mitgeſetzt.

Eben dieſe Identifizirung des Umfangs der Kirche mit dem des römiſchen Staats wirkte übrigens auch mit zur Verſchiebung des Begriffs der Katholizität in dem allgemeinen Bewußtſein. Infolge derſelben verband ſich nämlich bald mit demſelben als integrirendes Moment die Vorſtellung von dem Anerkanntſein der Kirche von Seiten des Staats. Man fing an, unter der katholiſchen Kirche ſchlechtweg die im römiſchen Reiche herrſchende Staatskirche zu denken. Namentlich ſetzte ſich dieſe Vorſtellung frühe bei den Kaiſern feſt, die demnach meinten, durch politiſche Edicte beſtimmen zu können, ja gewiſſenshalber beſtimmen zu müſſen, welche unter den vielen die Dignität der wahren Kirche beanſpruchenden chriſtlichen Partheien die katholiſche Kirche ſei. 130)

---

128) Vgl. den Schluß der Anm. 127 mitgetheilten Stelle des **Optatus**.

129) Wenn gleich dieſe Ausſicht **damals** ſchon alle Wahrſcheinlichkeit wider ſich hatte.

130) Nirgends ſpricht dieſe Anſicht ſich unumwundner, ja naiver aus als in dem bekannten Geſetz des älteren **Theodoſius** v. Jahr 380, Cod. Theodosian. L. XVI. Tit. 1, de fide cathol., l. 2, p. 5. Tom. VI. P. I. ed. Ritter: Cunctos populos, quos Clementiae Nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum Apostolum tradidisse Romanis, religio usque nunc ab ipso insinuata declarat, quamque Pontificem Damasum sequi claret, et Petrum Alexandriae Episcopum, virum apostolicae sanctitatis: ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque

§ 73.

Doch in dieſer Erſcheinung zeigt es ſich ſchon, daß wir an der Grenze des bisher durchwanderten Stadiums der Geſchichte des Begriffs der Kirche angelangt ſind, und daß die Fortbildung deſſelben ſich von nun an auf einer weſentlich neuen Baſis geſchichtlicher Verhältniſſe und unter weſentlich neuen äußeren Bedingungen fortſetzt. Und in der That, mit der zuletzt beſchriebenen Entwickelung des näheren Gehalts des Begriffs der Kirche, wie ſie vorzugsweiſe durch die donatiſtiſchen Wirren hervorgerufen und durch den Auguſtinus ausgeführt wurde, war die Beſtimmung dieſes Begriffs an und für ſich im Weſentlichen vollendet. Seine Ausbildung konnte nicht weiter fortgeführt werden; denn ſeine weſentlichen Momente waren bereits alle explicirt. Die fernere, allerdings höchſt bedeutende Arbeit auf dieſem Felde wurde nur durch die Entſtehung eines neuen Verhältniſſes für die Kirche veranlaßt, deſſelbigen, welches ſchon vorhin unwillkürlich zum Vorſchein kam, nämlich ihres Verhältniſſes zum Staat. Hier gab es eine neue und große, freilich nicht auf dialektiſchem Wege allein zu bewältigende Aufgabe. Ihre Löſung iſt es weſentlich, womit von jetzt an bis zur Reformation hin in dieſem Lehrſtück die dogmatiſirende Thätigkeit der Kirche ſich beſchäftigt hat.

§ 74.

Nur auf Ein Phänomen machen wir ſchließlich noch aufmerkſam. Nämlich eben jetzt, als der Begriff der Kirche ſich

---

doctrinam Patris et Filii et Spiritus Sancti unam Deitatem sub parili majestate et sub pia Trinitate credamus. H a n c l e g e m s e q u e n t e s C h r i s t i a n o r u m C a t h o l i c o r u m n o m e n j u b e m u s a m p l e c t i, reliquos vero, dementes vesanosque judicantes, haeretici dogmatis infamiam sustinere, nec conciliabula eorum Ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus Nostri, quem ex coelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos.

kaum vollendet hatte, traten auch bereits die erſten Symptome eines Zerwürfniſſes des chriſtlichen Bewußtſeins mit demſelben ein. Dieß konnte nicht ausbleiben. Die Kirche iſt ja nun ein Mal überhaupt nicht die dem chriſtlichen Leben wirklich entſprechende äußere Verwirklichungsform, und dieſes wird daher allemal einen Widerſpruch gegen ſie geltend machen. In dem gegenwärtigen Falle nun beruhte überdieß die Faſſung des Begriffs der Kirche, wie ſie ſich fixirt hatte, von Grund aus auf einer Unwahrheit, nämlich auf der Ableugnung der thatſächlichen weſentlichen Disparität zwiſchen der empiriſchen katholiſchen Kirche und dem Begriff der chriſtlichen Kirche an ſich. Die Fiction der Congruenz beider, welche ſich zu einer immer ſchreienderen Lüge ſteigerte, je länger die Kirche beſtand, mußte über kurz oder lang als ſolche fühlbar werden und Widerſpruch erwecken. Je vollſtändiger und ausgeführter das äußere Gebäude der katholiſchen Kirche ausgebaut, und je conſequenter die Vorſtellung von ihrer Ausſchließlichkeit auf die Spitze getrieben wurde, deſto unabwendlicher wurde das Irrewerden an ihrem Begriff. Es darf uns deshalb nicht überraſchen, wenn wir ſchon in Auguſtins Zeitalter ſelbſt auf einzelne Beſtrebungen ſtoßen, den Begriff der Kirche von der Wurzel aus zu reformiren und bei der Conſtruction deſſelben von einer ganz neuen Baſis auszugehen. Als ſolche Zeichen der Zeit ſind die Verſuche des donatiſtiſchen Grammatikers Tichonius und des römiſchen Mönchs Jovinian immer beachtungswerth, wenn ſie gleich ohne alle merkliche Wirkung blieben. Beide Männer kennen der Sache nach bereits die Vorſtellung von einer „unſichtbaren Kirche,“ ohne daß ſie ſich übrigens dieſes Ausdrucks bedienen. Wenigſtens darin kommen ſie ſchon mit den neueren Freunden dieſer Vorſtellung überein, daß ſie an der chriſtlichen Gemeinſchaft lediglich die

innere Seite **als ſolche** ins Auge faſſen, als das allein weſentliche, ohne eine ihrem Begriff entſprechende Verwirklichung derſelben in der äußeren Welt zu fordern, ja ohne ſich überhaupt über die Natur des Verhältniſſes zwiſchen der inneren und der äußeren chriſtlichen Gemeinſchaft eine deutliche Rechenſchaft abzulegen. Daher leiden denn auch ihre Vorſtellungen an einer ähnlichen Unklarheit wie die ſpäteren Faſſungen des Gedankens der „unſichtbaren Kirche.“ Auf eine Darlegung derſelben einzugehen, dazu iſt hier nicht der Ort; es genügt, darauf hingewieſen zu haben, wie der Begriff der katholiſchen Kirche, an dem Ziel ſeiner Vollendung angelangt, auch ſofort ſich wieder in ſich ſelbſt aufzulöſen anfängt, nach dem Geſetz einer in dem ſchon urſprünglich in ihm angelegten Widerſpruch gegründeten inneren Nothwendigkeit.

Beilage.

Ueber
die Echtheit
der
Ignatianiſchen Briefe.

Von wenigen unter den ſchriftſtelleriſchen Denkmalen, welche die alte Kirche auf uns vererbt hat, dürfte es in dem Maaße gelten, daß ihre unbefangene Leſung unmittelbar den Eindruck ihrer Echtheit gibt, wie von den ſieben Ignatianiſchen Briefen in der *kürzeren Recenſion*. Dieſer Eindruck beruht im Weſentlichen auf dem Character entſchiedener *Eigenthümlichkeit*, der den Leſer aus ihnen anſprechen muß. Wir ſagen zuverſichtlich: wer jenen Briefen, ſofern er vorurtheilslos an ſie herantritt, dieſe Eigenthümlichkeit nicht ſofort abfühlt, dem trauen wir überhaupt die Fähigkeit einer ſicheren Apperception ſchriftſtelleriſcher Individualitäten nicht zu.

Es iſt *ein Mal* der Eindruck einer eigenthümlichen *Zeit*, den unſre Briefe machen. Die Form des Chriſtenthums, in Lehre und Leben, die ſich in ihnen darlegt, iſt allerdings nicht mehr die urſprüngliche apoſtoliſche. So einfach und bei aller Einfachheit großartig, ſo durchaus vom Geiſte durchdrungen und eben darum frei und beweglich wie dieſe iſt ſie nicht mehr; das Chriſtenthum erſcheint in jenen Briefen ſchon als in einem auf ſeine äußerliche Objectivirung und hiermit zugleich conventionelle Fixirung gerichteten Proceß begriffen. Doch zeigt ſich davon noch nicht mehr als

ein erſter Anfang, und die Geſtalt des Chriſtenthums, wie ſie hier vorliegt, ſticht eben ſo beſtimmt auch von der ab, die uns ſeit der Mitte des zweiten Jahrhunderts begegnet, ja deutlich genug ſchon von der, die ſich in dem Briefe des Polykarpus herausſtellt. Wo wollte die ſpätere Zeit eine ſolche Friſche des chriſtlichen Gefühls, eine ſo innige chriſtliche Lebenswärme aufweiſen, nämlich in ſo naiver, unmanierirter Form, ſo frei von Schwülſtigkeit und rhetoriſirendem Pathos? Es lodert in dieſen Briefen noch die mächtige und dabei doch züchtig verſchämte Flamme der erſten Liebe zu dem Erlöſer. Und auf welche Zeit weiſt denn die noch ſo große dogmatiſche Unbeſtimmtheit hin, die unſre Briefe characteriſirt, namentlich in der Trinitätslehre und in der Chriſtologie? [1]) Auf welche Zeit der noch ganz beſchränkte neuteſtamentliche Kanon derſelben [2]) und der völlige Mangel

1) Es wird von dieſem Punkt weiter unten näher die Rede ſein.

2) „Die heiligen Bücher, die in dieſen Briefen angeführt werden, ſcheinen einen Kanon zu verrathen, der eben ſo ſehr von dem der ſpäteren katholiſchen Kirche abweicht als er das Gepräge eines alten aſiatiſchen Kanons an ſich trägt. Von der Sammlung der vier Evangelien findet ſich bei ihnen keine Spur. Es werden Stellen angeführt, die ſich bald in unſerm Matthäus, bald in unſerm Lukas wiederfinden. Ob ſie aber dieſe beiden Evangelien in Händen hatten, läßt ſich bezweifeln, da auch eine Stelle vorkommt, die ſich in keinem unſrer Evangelien befindet. — — Beſonders iſt es merkwürdig, daß ſich keine Spur von Bekanntſchaft mit dem Evangelium des Johannes findet, dieſem Evangelium, das auch ihr Zeitgenoſſe Papias, Biſchof in Hierapolis, eben ſo wenig wie Juſtin kannte. Würde wohl ein ſpäterer Urheber aus der katholiſchen Kirche ſich blos auf Stellen des Matthäus und Lukas beſchränkt, ſorgfältig aber alle Stellen des Johannes vermieden haben, — und das letztere ſogar da, wo er einen angeblichen Schüler des Johannes reden ließ? — Von den katholiſchen Briefen werden blos der erſte Brief des Johannes und der erſte des Petrus gebraucht. Grade dieſelben, die ihr Zeitgenoſſe Papias auch nur allein kannte. Man ſage mir doch, wie konnte ein ſpäterer Urheber darauf kommen, von den Schriften der Apoſtel grade nur die zu gebrauchen,

eigentlicher Citationen aus neuteſtamentlichen Schriften? [3]) Auf welche Zeit endlich der Umſtand, daß der Verfaſſer dieſe niemals zur Beſtreitung der Häretiker anwendet, die er mit ſo großem Anliegen bekämpft? [4]) Muß man nun aber eingeſtehen, daß die Form des Chriſtenthums in den Ignatiaſchen Briefen ſich characteriſtiſch unterſcheidet ſowohl von der in der apoſtoliſchen Zeit als auch von der in der ſpäteren, wie man ſie wohl genannt hat, eigentlich katholiſchen: ſo darf man auf der andern Seite auch nicht überſehen, daß ſie in ihrer Eigenthümlichkeit grade ein naturgemäßes Mittelglied zwiſchen beiden bildet, ſo daß mittelſt ihrer die Kluft zwiſchen beiden, die man ja allgemein anerkennt, ſich ausfüllt, und der Uebergang der einen in die andre geſchichtlich vollkommen begreiflich und anſchaulich wird.

---

welche Papias gekannt hatte? Paulus's Briefe, den an die Hebräer ausgenommen, beſaßen Ignatius und Polykarp zum Theil, grade ſolche, die nach Aſien und Griechenland gerichtet waren; aber nicht, wie es ſcheint, den Brief an die Römer. — — Man erkläre es doch, warum ſollte ein ſpäterer Urheber dieſer Briefe grade auf den Brief an die Römer keine Rückſicht genommen haben?" Schmidt, „Verſ. üb. den Urſpr. d. kath. Kirche" in der Biblioth. f. Krit. u. Exegeſe des N. Ts u. älteſte Chriſtengeſch., B. II, St. 1, S. 15—17. Vergl. auch Handb. d. chr. K. G., I, S. 211. Hier berichtigt der Vf. einzelne der obigen Angaben: „Einige Worte hat er ferner, welche aus dem Evangelium des Johannes genommen ſein können. Von Paulus's Briefen führt er blos Stellen aus dem an die Epheſer und denen an die Korinthier an. Erſterer mußte natürlich in der dortigen Gegend bekannt ſein, letztere hatten bei dem ſtarken Handelsverkehr zwiſchen Korinthus und Aſien leicht dorthin kommen können."

3) Vgl. oben S. 339 f. Olshauſen, Echtheit d. kan. Evv., S. 94: „Schon der Mangel an entſchiedenen Citationen aus neuteſtamentiſchen Schriften ſpricht gar ſehr für das hohe Alter dieſer Briefe; ſie können darnach ſchon nicht wohl ſpäter als im Anfang des zweiten Jahrhunderts abgefaßt ſein, zu welcher Zeit ſie auch nach ihrem Inhalt abgefaßt ſein wollen."

4) Vgl. auch das bereits oben S. 339 f. Anm. 40 bemerkte.

Für's andre aber ſpricht uns aus unſern Briefen auch eine entſchieden eigenthümliche Perſönlichkeit an. Wir wenigſtens empfangen von ihnen einen ungewöhnlich ſtarken Eindruck individueller Wahrheit. Er beruht näher auf dem Schatten, der ſehr merklich dem an ſich hellen Lichte beigemiſcht iſt, in dem das Bild des Ignatius beleuchtet daſteht; einem Temperament, das anzubringen ein Falſarius ſchwerlich verſtanden haben würde. Es tritt uns ein ſchönes Portrait vor's Auge; aber es iſt in nichts geſchmeichelt, nirgends auf den Effect gemalt und durch abſichtsvolle Kunſtgriffe gehoben. [5]) Der allgemeine Eindruck, den man von der Perſönlichkeit des Briefſtellers erhält, iſt ein entſchieden wohlthuender, gleich ſehr ein anziehender und ein ehrfurchtgebietender. Es arbeitet in der Bruſt des Mannes, der dieſe Briefe geſchrieben, eine Glut inniger, ganz eigentlich perſönlicher Liebe zu dem Erlöſer. Dankbarkeit und entzücktes Wohlgefallen an ſeiner geiſtigen und ſittlichen Schönheit durchdringen ſich in ihr, wie überall da, wo ſie wahr und geſund iſt. Der Erlöſer iſt dem Verfaſſer ſein Ein und Alles; ohne Ihn vermöchte er das Daſein nicht zu ertragen, [6]) ohne Ihn wäre er elend, arm und verloren, ohne Ihn hätte er kein wahres Leben; [7]) in Ihm aber beſitzt er überſchwänglich Alles, Gott ſelbſt und das wahre, ewige Leben. [8]) Schon jetzt ſteht er mit Ihm in einer realen Gemeinſchaft, kraft

---

5) Wir geben z. E. zu bedenken, ob ein Falſarius ſich wohl würde haben enthalten können, das Verhältniß ſeines Ignatius zu dem Apoſtel Johannes irgendwo wenigſtens anzudeuten.

6) S. ad Magnesian., c. 9, p. 20.

7) S. ad Trallian. c. 9, p. 24.

8) S. ad Ephes. 3, p. 12. c. 11, p. 14. c. 20, p. 16. ad Magnes. c. 1, p. 17. c. 7, p. 19. (εἷς ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστὸς, οὗ ἄμεινον οὐδέν ἐστιν.) c. 9, p. 20. c. 15, p. 21. ad Smyrn. c. 4, p. 35.

welcher ihm göttliches Leben, Liebe, Kraft, Troſt und die Hoffnung unausdenklicher Herrlichkeit 9) im Gemüth aufquillt. Er iſt ſich in kräftigem Gefühl bewußt, ſchon jetzt ein *Χριστοφόρος* und damit unmittelbar ein *θεοφόρος* zu ſein, ein Tempel, in dem Chriſtus wohnt und durch ihn Gott; 10) und dieſelbe Vorſtellung hat er von allen wahren Chriſten überhaupt. Darum will er gern alles für den Erlöſer leiden in freudigem Dankgefühl, und Leiden und Tod ſind ihm das erwünſchteſte als der Weg zu der vollen, ungeſtörten Gemeinſchaft mit Ihm, dem Ziel des heißeſten Verlangens ſeiner Seele. 11) Ein ſo warmes Chriſtenthum iſt gewiß auch ein wahres; aber auch ganz beſonders deshalb nöthigt es uns dieſe Anerkennung ab, weil es uns nicht in der abſtracten und allgemein gehaltenen Individualität entgegentritt, in der ein einen Ignatius dichtender Autor ſein Bild entworfen haben würde. Es hat auch ſeine Flecken, die es ganz natürlich kleiden. Zwar ſicher nicht den eines „anmaaßenden, unter der Maske der Demuth echt hierarchiſch ſich ausſprechenden Hochmuths," welchen der Verfaſſer „auf eine jedes chriſtliche Gefühl von ſich zurückſtoßende Weiſe zur Schau tragen" ſoll. 12) In dieſer Beziehung berufen wir uns getroſt auf den unmittelbaren Eindruck unſrer Briefe bei dem

---

9) *Ἰησοῦς Χριστὸς ἡ ἐλπὶς ἡμῶν* kommt faſt auf allen Seiten vor.

10) Der Name *θεοφόρος*, den Ignatius führte, (ſ. auch das alte Martyrium Ignatii c. 3 u. 4, p. 164 in den PP. App. Vol. II.) und den unſer Verfaſſer ſich in den Ueberſchriften ſeiner Briefe überall ſelbſt beilegt. S. außerdem ad Ephes. c. 9, p. 14. c. 14, p. 14. c. 15, p. 15. ad Magnesian. c. 12, p, 20. c. 14, p. 21. ad Roman. c. 6, p. 29.

11) S. ad Smyrn. c. 4, p. 35 und den ganzen Brief an die Römer.

12) Wie Baur (Abgenöth. Erklär. a. a. O., S. 199 f.) behauptet, der in dieſer Anklage einen Hauptgrund für ſeine Leugnung der Echtheit unſrer Briefe findet. Wir werden weiter unten nochmals auf dieſen Punkt zurückkommen.

vorurtheilsloſen Leſer. Allein ein völlig lautres iſt ihr Chriſtenthum doch nicht, aller Wärme ungeachtet; etwas Heftiges, Leidenſchaftliches, Excentriſches hat die Frömmigkeit des Briefſtellers allerdings. Das Feuer ſeiner Liebe zu dem Erlöſer iſt nicht frei von einer ſchwärmeriſchen Glut, es iſt ein leidenſchaftliches Brennen; nicht der heilige Geiſt allein hat ſeine Flammen angeſchürt, auch das durch die Phantaſie erhitzte Selbſtgefühl hat dabei mitgeholfen. Die Verachtung alles Irdiſchen, zu der es den Schreiber fortreißt, iſt nicht die reinchriſtliche Weltverläugnung in ihrer ruhig klaren Beſonnenheit; und vor allem in dem ſtürmiſchen, unaufhaltſamen Drange nach dem Märtyrerthum iſt die dankbare Liebe zu dem Erlöſer ſtark verſetzt mit leidenſchaftlicher Schwärmerei. 13) Aber kann uns dieſer Schatten an der Erſcheinung des Ignatius wohl Wunder nehmen? Wer möchte doch in ihm einen vollkommenen Heiligen erwarten? Nur dann könnte uns hierbei ein Anſtoß kommen, wenn jene Erſcheinung nicht zugleich das Siegel individueller innerer Wahrheit aufgedrückt trüge. Doch dieſes iſt ihr eben durchaus aufgeprägt. Was iſt wahr und natürlich wenn nicht der Ausdruck des ſchwärmeriſchen Gefühls dieſes Mannes, ſeiner Verachtung des Irdiſchen, 14) ſeiner leidenſchaftlichen Liebe zu Chriſto? 15) Oder iſt nicht der erſten Liebe überhaupt die Schwärmerei grade natürlich? Warum ſoll ſie es denn nicht auch der erſten Liebe zu Chriſto ſein? Mögen es immerhin leidenſchaftliche Seelenzuſtände ſein, die ſich in dieſen Briefen abſpiegeln: aber iſt die Leidenſchaftlichkeit in ihnen

---

13) S. beſonders den ganzen Brief an die Römer. Vergl. auch ad Smyrn. c. 4, p. 35 und ſonſt.

14) S. z. B. ad Rom. c. 6—8, p. 28—30.

15) S. z. B. ad Rom. c. 6 und 7, p. 29.

nicht unverkennbar die eines edlen, wirklich von Chriſto ergriffenen Gemüths? Auch legt ſich dieſes heftige Weſen des Verfaſſers ja nicht blos in den genannten Beziehungen dar; nein durch das Ganze geht eine leidenſchaftliche Erregtheit hindurch, nach welcher Seite hin die Rede ſich auch immer wenden mag. Ganz ebenſo tritt ſie namentlich auch in der Art und Weiſe hervor, wie der Episkopat empfohlen wird und die Häretiker bekämpft werden, und die hierbei mit unterlaufenden unläugbaren Uebertreibungen erklären ſich zum Theil eben ſchon aus jener Stimmung. In ihr ſind Uebertreibungen überhaupt das Natürliche. 16) Auch in dieſer Hinſicht alſo herrſcht wieder eine überraſchende innere Wahrheit in den angeblichen Erzeugniſſen eines müßigen literariſchen Falſchmünzers! Es kommt noch mehr hinzu. Eben jene ſchwärmeriſch leidenſchaftliche Erregtheit, wiewohl ſie durch ſämmtliche Briefe hindurchgeht, iſt doch in den einzelnen keineswegs auf die gleiche Tonhöhe geſtimmt. Sie iſt in ihnen eine mannichfach abgeſtufte. Die höchſte Spannung erreicht ſie in demjenigen Briefe, in welchem den Verfaſſer ausſchließlich ſein bevorſtehender Märtyrertod beſchäftigt, dem an die Römer; am tiefſten ſinkt ſie in dem Briefe an den Polykarpus herab und demnächſt in dem an die Smyrnäer. Vor allem aber darf nicht überſehen werden, daß ja der Verfaſſer ſelbſt ein Bewußtſein hat um die Leidenſchaftlichkeit ſeiner Stimmung und die hierin für ihn liegende Gefahr. 17) Dieſes Bewußtſein hätte dem Ignatius ſicher kein

16) Vgl. Kiſt, a. a. O., S. 80.

17) ad Trallian. c. 4, p. 22: *Πολλὰ φρονῶ ἐν Θεῷ· ἀλλ' ἐμαυτὸν μετρῶ, ἵνα μὴ ἐν καυχήσει ἀπόλωμαι. Νῦν γάρ με δεῖ πλέον φοβεῖσθαι καὶ μὴ προσέχειν τοῖς φυσιοῦσίν με· οἱ γὰρ λέγοντές μοι μαστιγοῦσίν με. Ἀγαπῶ μὲν γὰρ τὸ παθεῖν, ἀλλ' οὐκ οἶδα εἰ ἄξιός εἰμι· ὁ γὰρ ζῆλος πολλοῖς μὲν οὐ φαίνεται, ἐμὲ δὲ πλέον πολεμεῖ.*

Falſarius gegeben; ein ſolcher hätte in jener ſüßen Schwärmerei nicht einen ſittlichen Flecken geſehen, ſondern die eigentliche Glorie ſeines Helden. Und doch iſt in Wahrheit grade jener Zug der leuchtendſte in der ſittlichen Phyſiognomie des Ignatius. Wenn nun ſo jene exaltirte Stimmung des Briefſtellers in hohem Grade das Gepräge innerer Wahrheit an ſich trägt, ſo erklärt ſie ſich doch auch wahrlich einfach genug aus den außerordentlichen Umſtänden, unter denen er, falls er wirklich Ignatius iſt, dieſe Sendſchreiben abgefaßt hat. [18]) Auf den Befehl Trajans wird er von Antiochien gefangen nach Rom abgeführt, um hier den wilden Thieren vorgeworfen zu werden. Auf dieſer Reiſe wird er von Ehrengeſandtſchaften der kleinaſiatiſchen Gemeinden begrüßt, welche durch ihre Huldigungen [19]) in ihm die ſchon helllodernde Flamme der Märtyrerbegeiſterung zu immer mächtigerer Lohe anfachen. In dieſer Lage war eine Aufregung ſeines Gemüths in ſeiner innerſten Tiefe die einzig natürliche Stimmung. Immer aber ſpiegelt ſich auch in dieſem brauſenden Wogenſchlage der Seelenſtimmung ein feſtes Bild einer ſcharf gezeichneten Individualität ab, deren einzelne Züge zu harmoniſch in ſich geſchloſſener Einheit zuſammengehen. Dieſe ausgeſprochene Eigenthümlichkeit erſtreckt ſich bis auf den ſprachlichen Ausdruck und den Styl, der in ſeiner belebten und ſignificanten Weiſe und ſeiner gedrungenen, prägnanten, aber oft dunklen Conciſion, die in den äußeren Umſtänden und der aufgeregten Gemüthsverfaſſung des Schreibenden eine ſo nahe liegende Erklärung findet, ein höchſt originelles An-

---

Χρήζω οὖν πραότητος, ἐν ᾗ καταλύεται ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου.

18) Vgl. Kiſt, a. a. O., S. 80.

19) Vgl. ad Trallian. c. 4, p. 22 (ſ. oben Anm. 17.)

ſehn hat, welches kein andres Erzeugniß der patriſtiſchen Literatur mit ihm theilt. 20)

Dieſer entſchiedene Eindruck der Eigenthümlichkeit, den unſre Briefe machen, hat auch diejenigen, welche aus anderweitigen Gründen ſich nicht in ſie zu finden wußten, gewöhnlich vermocht, ſie nicht als völlig unecht zu verwerfen, und ſich auf die Behauptung zu beſchränken, daß ſie bedeutend interpolirt ſeien. 21) Aber dieſen Ausweg müſſen wir als durchaus unzuläſſig betrachten. Die Annahme einer ſolchen Interpolation iſt eine rein willkürliche; denn in der Compoſition unſrer Sendſchreiben läßt ſich nichts entdecken, was auf einen Vorgang dieſer Art hindeuten könnte. So fehlt es denn zugleich an jedem objectiven Anhalt, an jeder feſten Regel, um das Unechte von dem Echten zu ſcheiden, und die reinigende Operation bleibt lediglich dem ſubjectiven Ermeſſen und Gefühl des Kritikers anheimgeſtellt. 22) Ueberdieß herrſcht aber in dieſen Briefen eine in den einzelnen Hauptpartheien ſo ſtrenge durchgeführte Verkettung der Gedanken, daß man wenigſtens diejenigen Stücke, welche den Anſtoß geben, nicht herausnehmen kann, ohne den Zuſammenhang des Ganzen zu zerſtören. Der Verdacht fällt nämlich ſpeciell auf diejenigen Stellen, welche von dem Episkopat ſo hohe Vorſtellungen entwickeln. Aber „wie der Biſchof ein noth-

---

20) Vgl. Möhler, Athanaſius d. Gr. und die Kirche ſeiner Zeit, I. S. 23.

21) Auch Neander, der die Briefe für interpolirt hält, hat jenen Eindruck von ihnen empfangen. Er erklärt (K. G. I. 3, S. 1107): „Allerdings enthalten dieſe Briefe Stellen, welche wenigſtens den Character des Alterthums durchaus an ſich tragen. Dieß ſind beſonders die gegen den Judaismus und gegen den Doketismus gerichteten Stellen; aber auch die zuverläſſigere kürzere Recenſion iſt ſehr ſtark interpolirt.“

22) Vgl. auch Baur, Abgen. Erkl., a. a. O., S. 199.

wendiges Element in der katholiſchen Kirche iſt, ganz in das Weſen derſelben verſchlungen, ſo iſt in dieſen Briefen die Stellung des Biſchofs in alles übrige verflochten." [23]) Auch hat man [24]) mit Recht gefragt, warum doch, wenn die Aeußerungen über den Episkopat betrüglicherweiſe eingeſchwärzt ſind, der Interpolator nicht auch in dem Briefe an die Römer, wie in den übrigen ohne Ausnahme, ſolche Einſchiebſel angebracht habe. Indeß auch dieß alles nicht gerechnet, wo hat der Verfälſcher ſeine unübertreffliche Kunſt gelernt, den in ſeiner Eigenthümlichkeit einzigen Ausdruck des Ignatius bis zur abſoluten Ununterſcheidbarkeit nachzuahmen? Nein, „es mußte entweder das Ganze untergeſchoben werden oder nichts; denn der Character des Ganzen iſt in allen Theilen", [25]) der eigenthümliche Ton klingt durch das Ganze hindurch.

Wenn nun für ein ſo durch und durch eigenthümliches Product auch noch, wie allgemein anerkannt werden muß, die glänzendſten äußeren Zeugniſſe [26]) ſprechen, was kann da überhaupt die kritiſche Skepſis wider daſſelbe erweckt haben? Im Allgemeinen zweierlei.

Für's erſte wurde der unmittelbare Eindruck von ſeiner Echtheit ſchon durch einen äußeren Umſtand geſchwächt, der an ſich grade geeignet geweſen wäre, denſelben noch zu verſtärken, wenn nicht ein anderweites Moment ſeine Wirkung in dieſer Beziehung neutraliſirt hätte. Es war ein Mißgeſchick für unſre Briefe, daß ſie zuerſt nur in der längeren

---

23) Möhler, a. a. O., I. S. 18.

24) Möhler, a. a. O., I. S. 18 f.

25) Möhler, a. a. O., S. 23.

26) S. dieſelben zuſammengeſtellt bei Cotelier, p. 1—4. Vol. II.

Recenſion bekannt wurden. In dieſer Geſtalt mußten ſie freilich die ernſteſten Zweifel an ihrer Authentie hervorrufen. Dieſe waren nun ein Mal längſt rege als Iſaac Voſſius von ſechs Briefen und ſpäterhin Ruinart auch von dem ſiebenten (dem an die Römer) die kürzere Recenſion auffand; und wer weis nicht, wie ſchwer ein Mal angeregte kritiſche Zweifel ſich wieder vollſtändig beſchwichtigen laſſen? Doch in dieſem Falle mußte die Vergleichung beider Recenſionen den anderweitig unbefangenen den Unterſchied zwiſchen Echtem und Unechtem auf eine ſchlagende Weiſe zum Bewußtſein bringen. Leider war aber dieſe Unbefangenheit mittlerweile ſchon verſchwunden; unter dem Kampf zwiſchen dem Katholizismus und dem Proteſtantismus und innerhalb dieſes letzteren wieder zwiſchen den Episkopalen und den Nichtepiskopalen hatte ſich bereits das polemiſche Intereſſe der Frage wegen der Echtheit unſrer Briefe bemächtigt.

Die Veranlaſſung hierzu lag in dem zweiten Punkte. Was ſich nämlich ihrer Anerkennung am ſtärkſten entgegenſtellte war die ſcheinbare Unmöglichkeit, eine Hauptmaſſe ihres Inhalts geſchichtlich zu begreifen und in die Conſtruction der hiſtoriſchen Entwickelung des Chriſtenthums in ihren frühſten Stadien einzuordnen: die hochgeſpannten Vorſtellungen von dem Episkopat. An dieſem Punkt, der als der Streit entbrannte für die Proteſtanten eine ungemeine polemiſche Wichtigkeit hatte, allein hangt zuletzt die Verwerfung unſrer Briefe oder doch die Annahme ihrer Interpolation; denn außerdem läßt ſich gar kein poſitives Bedenken gegen ſie aufbringen. 27)

---

27) Die Spur einer Beziehung auf nachignatianiſche Häreſieen, die man auch in der kürzeren Recenſion hat finden wollen, iſt ein leeres Trugbild. Die Stelle ſteht ad Magnesian. c. 8, p. 19: ὅτι εἷς

Wir erkennen nun bereitwillig die Bedeutung dieſes Moments der Skepſis an, vorausgeſetzt, daß die Richtigkeit der angeblichen Thatſache feſtſteht, auf der es beruht. Aber eben hiervon zeigt ſich bei genauerer Unterſuchung das Gegentheil. Zunächſt nämlich, wie befremdlich auch die Hervorhebung der Würde und Bedeutung des Episkopats und das Dringen auf das möglichſt enge ſich anſchließen der Gemeinden an ihre Biſchöfe bei dem Ignatius erſcheinen mag: ſo viel muß doch ſofort eingeräumt werden, daß das Einſchärfen dieſer Punkte in der ſpäteren Zeit noch weit unbegreiflicher ſein würde, in der wir die biſchöfliche Auctorität bereits in der ganzen Kirche anerkannt, ja die allgemeine Tendenz ausdrücklich auf die immer größere Verſtärkung derſelben gerichtet ſehen. In dieſer ſpäteren Zeit wären die guten Lehren unſrer Sendſchreiben höchſt überflüſſig, ja gradezu lächerlich geweſen.

Θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθὼν, ὃς κατὰ πάντα εὐαρέστησε τῷ πέμψαντι αὐτόν. Hier ſollen die Worte οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθὼν eine polemiſche Beziehung auf die Sige des Valentinus enthalten. An dieſe kam aber dem Verfaſſer gewiß kein Gedanke. Das οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθὼν iſt blos die nähere Erklärung des dem λόγος τοῦ Θεοῦ beigelegten Prädicats ἀΐδιος. Das göttliche Wort iſt ewig, d. h. es darf bei ihm nicht wie bei einem menſchlichen Wort ein Schweigen des Subjects, deſſen Wort es iſt, d. h. hier Gottes, als ſeinem Daſein vorangehend gedacht werden. Wenigſtens ungefähr auf dieſe Weiſe hat auch der Verfaſſer der längeren Recenſion unſern Text verſtanden. Er gibt ihn, p. 56, ſo wieder: ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος, οὐ ῥητὸς, ἀλλ' οὐσιώδης· οὐ γάρ ἐστι λαλιᾶς ἐνάρθρου φώνημα, ἀλλ' ἐνεργείας θεϊκῆς οὐσία γεννητή. Die Sige Valentins iſt ihm bei den Worten des Ignatius nicht in den Sinn gekommen; denn abſichtlich verwiſcht hätte er die Hindeutung auf ſie gewiß nicht, er, der keinen Anſtand nimmt, ſeinen Ignatius den Baſilides und den Theodotus mit Namen aufführen zu laſſen. (ſ. ad Trallian. c. 11, p. 66 sq.). Für die oben angegebene Erklärung entſcheidet ſich auch Cotelier unbedingt. Vgl. ſeine und des Voſſius Anmerkungen zu unſrer Stelle, p. 18—20.

Haben ſie überhaupt je einen Sinn und Zweck gehabt, ſo gewiß nur in dem erſten Jugendalter des eigentlich biſchöf= lichen Amtes, alſo auch nach der gewöhnlichen Vorſtellung grade um die Zeit des Ignatius. Daß ſie unter den dama= ligen Verhältniſſen nicht geſchichtlich unbegreiflich ſind, dar= über haben ſich auch die Stimmen ziemlich aller derer ver= einigt, die in neuerer Zeit unſern Briefen ein ſpecielles Stu= dium gewidmet haben. 28) Die Hauptſache iſt aber, daß die

---

28) Henke, Histor. antiq. Dogm. de Unit. Eccl., p. 16 sq. in ſ. Opusc. Acad. Nachdem er die hohen Vorſtellungen der Ignatiani= ſchen Briefe vom Episkopat erwähnt hat, ſetzt er hinzu: Attamen propterea unice recentius opus has esse Epistolas arbitrari non possumus. Neque sic statim scriptor harum Epistolarum idem cum insecuti aevi doctoribus cogitavit. etc. Münſcher, Handb. d. chriſtl. Dogmengeſch., II. S. 407 bemerkt über denſelben Punkt: „Man hat dieſe Ideen ſo früh nach dem Urſprunge des Chriſtenthums befremdend gefunden; allein ihre Entſtehung möchte ſich aus den Zeitumſtänden ziemlich leicht erklären laſſen.“ Schmidt, Handb. d. chr. K. G., I. S. 210: „Freilich bleiben dann noch Stellen übrig, von welchen man ſagt, ſie verriethen die Denkart ſpäterer Zeiten, — nämlich Stellen, die zur Erhebung des Anſehens der Biſchöfe beitragen. Allein war jene hohe Achtung für die biſchöfliche Würde dieſen Zeiten wirklich ſo fremd als man nun ein Mal annimmt? Hiervon wird künftig noch die Rede ſein. Und wäre dieß auch: wer bürgt denn dafür, daß nicht grade die Ignaziſchen Briefe vieles dazu beitrugen, um die Denkart der folgenden Zeit zu beſtimmen?“ Vgl. ebendaſ. in der Bibl. f. Krit. u. Exeg., B. II. St. 1, S. 14. Gieſeler, Verſ. ü. die Ent= ſteh. d. Evv., S. 170: „Es läßt ſich hingegen das frühe Anſehen der Biſchöfe ſehr gut erklären, wenn man aus obiger Unterſuchung feſt= hält, daß ſie für Zeugen des Evangeliums und des ſich darauf ſtützen= den Glaubens galten, und daß ihre perſönliche Auctorität in jenem Zeitalter für die echteſte Erkenntnißquelle des Evangelii galt.“ Cred= ner, Beiträge, I. S. 18: „Dieſes Hervorheben der biſchöflichen Würde muß befremden, ſobald man die damaligen Verhältniſſe der Kirche nicht gehörig zu würdigen verſteht. Das biſchöfliche Anſehen ward in Er= mangelung ſchriftlicher Urkunden unerläßlich zur Aufrechterhaltung der Einheit der Lehre.“ Meier in den Theol. Stud. u. Krit., 1836, H. 2, S. 343: „Handelte es ſich bei der Frage nach der Echtheit unſrer Briefe blos um das Biſchöfliche in denſelben, ſo möchten die Verthei= diger der kürzeren Recenſion nicht Unrecht haben.“

Gegner die in dieſen Urkunden herrſchende Vorſtellung von dem Epiſkopat gar nicht ſcharf ins Auge gefaßt, und deshalb überſehen haben, daß ſie eine ſchlechterdings eigenthümlich geſtaltete iſt, und in dieſer characteriſtiſchen Form nirgends in der ſpäteren Zeit, ja überhaupt in keinem andern Document ſich wiederfindet. Auf einige der hierbei in Betracht kommenden Momente iſt ſonſt ſchon zum öftern hingewieſen worden. Ein Mal zeigt ſich ja in den Ignatianiſchen Briefen durchaus noch keine Spur von einer Unterordnung der Biſchöfe unter einander und, was damit genau zuſammenhängt, von beſtimmt organiſirten Formen für die äußere Communication der einzelnen Gemeinden untereinander; 29) vielmehr tritt darin der Mangel dieſer letzteren ausdrücklich heraus und der erſte Verſuch, dieſen Mangel, der ſchon anfängt zum Bewußtſein zu kommen, nothdürftig auszufüllen. 30) Schon bedeutungsvoller iſt die eigenthümliche Weiſe, wie unſer Briefſteller das Verhältniß des Biſchofs zu den Presbyteren und den Diakonen faßt. 31) Es iſt ihm

29) Vgl. Henke, l. c. p. 17. Münſcher, a. a. O. II, S. 407. Gieſeler, a. a. O., S. 170. Kiſt a. a. O., S. 88 f.

30) S. oben S. 479—482.

31) Der hier beſprochene Umſtand fiel ſchon dem Salmaſius, De Episcop. et Presbyt., p. 254 sq., auf, ſelbſt in der längeren Recenſion, die allein ihm vorlag. Schon er ſchloß aus demſelben, daß die Abfaſſung unſrer Briefe unmittelbar in die Zeit der Entſtehung des eigentlich ſo zu nennenden Epiſkopats (welcher er übrigens ein erſt ganz ſpätes Datum anweiſt,) fallen müſſe. Indem er die Echtheit derſelben eifrigſt beſtreitet, ſchreibt er: Quo primum tempore coeptus est Episcopatus superstrui ac superponi Presbyteratui scriptum illud prodiisse, id argumento est, quod ita Episcopum extollit, ut Presbyteros non deprimat. Suam enim illis dignitatem conservat, quam in prima Ecclesia obtinuerunt, dum illis tamquam Apostolis ipsis honorem esse habendum pronuntiat, et locum Apostolorum tenere affirmat.

daſſelbe, bevorab ſofern von den Presbyteren die Rede iſt, ein noch ganz nahes und inniges, der ſteilen Höhe ungeachtet, in der er den biſchöflichen Stuhl aufrichtet. Den Lichtglanz der biſchöflichen Hoheit läßt er auch auf den Rath der Presbyteren mit überfließen, den er überall neben den Biſchof ſtellt. 32) Es iſt dieß ja auch nur die ganz natürliche Conſequenz aus dem Begriff des Epiſkopats wie er ihm vor der Seele ſteht. Das biſchöfliche Regiment, wie er es ſich dachte, 33) war zwar ein monarchiſch-autokratiſches, aber doch ſo, daß es noch durch und durch von dem demokratiſchen Element durchdrungen war und ſich auf dieſes ſtützte. Der Biſchof, wie unſre Briefe ihn conſtruiren, mußte ſich deſſen lebhaft bewußt bleiben, daß er nur deshalb die autokratiſch-monarchiſche Leitung ſeiner Gemeinde überkommen hatte, weil er perſönlich das volle Vertrauen derſelben genoß, und ſie in ihm den treuſten Repräſentanten ihres eignen Selbſts, ſofern es ein chriſtliches war, erblickte. Daher mußte ſein eignes Intereſſe dahin gehen, ſich nicht von ihr zu iſoliren, und das zu ihrer Vertretung geordnete Mittelglied zwiſchen ihr und ihm werth und in Ehren zu halten, vermöge deſſen er ſich in ſtetiger geiſtiger Einheit mit ihr erhalten ſollte. Dieß war aber eben das Collegium der Presbyte-

---

32) S. ad Ephes. c. 2, p. 12. (ſ. oben S. 449 f.) c. 4, p. 12. (ſ. oben S. 450.) c. 20, p. 16. (ſ. oben S. 452.) ad Magnesian. c. 2. 3, p. 17. (ſ. oben S. 452.) c. 6. 7, p. 18 sq. (ſ. oben S. 453.) c. 13, p. 21. (ſ. oben S. 454.) ad Trallian. c. 2. 3, p. 22. (ſ. oben S. 454 f.) c. 7, p. 23. (ſ. oben S. 455.) c. 12, p. 24. (ſ. oben S. 456.) c. 13, p. 25. (ſ. oben S. 456.) ad Philadelphen. in der Ueberſchrift, p. 30. (ſ. oben S. 457.) c. 4. 5, p. 31. (ſ. oben S. 458.) c. 7, p. 32. (ſ. oben S. 459.) c. 8, p. 32. (ſ. oben S. 459.) ad Smyrn. c. 8, p. 36. (ſ. oben S. 460.) c. 12, p. 38. (ſ. oben S. 461.) ad Polycarp. c. 6, p. 41. (ſ. oben S. 462.)

33) S. oben § 48, S. 494—519.

ren ſammt der ſich an daſſelbe anſchließenden Ordnung der Diakonen. Daß der Biſchof dieſe Gehülfen ſeines Amts als ſeinen permanenten Senat betrachtete und bei allen wichtigeren Angelegenheiten als Mitberather zuzog, lag alſo in der Natur ſeiner urſprünglichen Stellung in der Gemeinde. Wo aber treffen wir in der ſpäteren Zeit noch ein ähnliches Verhältniß zwiſchen dem Biſchof und ſeinem Klerus an? und welchem andern Punkt des geſchichtlichen Verlaufs iſt dieſer Stand des Verhältniſſes wohl ſo eigenthümlich angemeſſen wie der erſten Jugendzeit des Episkopats? 34)

Das Hauptmoment liegt indeß darin, daß die Würde und Auctorität der Biſchöfe in der Vorſtellung unſrer Briefe auf einem ganz andern Fundament ruht als in der Anſicht der folgenden Zeit. Es iſt unter uns nichtbiſchöflichen Proteſtanten die gemeine Rede, die hochgetriebene Meinung der alten Kirche von dem Anſehn ihrer Kleriker und insbeſondre der Biſchöfe ſei durch die Uebertragung der altteſtamentlichen Prieſterbegriffe auf ſie veranlaßt worden. Und dieß hat auch wenigſtens inſofern wirklich ſeine Richtigkeit, als es Thatſache iſt, daß jene übertriebene Vorſtellung, wo wir ihr bei den Kirchenſchriftſtellern aus der ſpäteren Zeit des zweiten Jahrhunderts und aus dem dritten begegnen, durchgängig im Gewande des altteſtamentlichen Prieſterbegriffs auftritt, und auf der Grundlage der

34) Nicht ganz ohne Gewicht iſt auch folgende Bemerkung Kiſt's, a. a. O., S. 68: „Es iſt auch klar, daß dieſe Empfehlung in jedem dieſer Briefe mit hundert kleinen Umſtänden aller Art, welche in dem beſondren Zuſtande der verſchiedenen Gemeinden, an welche dieſe Briefe gerichtet ſind, ſtatt fanden oder zu demſelben in Beziehung ſtanden, aufs innigſte verbunden iſt; und aus dieſer Bemerkung ergibt ſich das Ungereimte der Vermuthung, daß dieſe Briefe in ſpäterer Zeit erſonnen ſeien, um der biſchöflichen Würde, als durch die Auctorität des Ignatius geſtempelt, Eingang zu verſchaffen."

Vorſtellung von einem ſpecifiſchen klerikaliſchen Prieſterthum beruht. Wenn nun dem ſo iſt, ſo muß es doch gewiß auffallen, daß in den Ignatianiſchen Briefen die in Rede ſtehende Vorſtellung nirgends auf eine ſolche Baſis geſtützt erſcheint, und nirgends auch nur in eine entfernte Beziehung zu den Prieſterideen des A. Ts geſetzt wird; ſo wenig, daß ſie von einem ſpecifiſchen klerikaliſchen Prieſterthum im Chriſtenthum überhaupt gänzlich nichts wiſſen, vielmehr ein allgemeines chriſtliches Prieſterthum beſtimmt vorausſetzen. Dieß letztere erhellt nämlich bei genauerer Betrachtung grade aus der einzigen Stelle, in welcher man bei nur flüchtiger Anſicht meinen könnte, ein eigenthümliches Prieſterthum der chriſtlichen Kleriker erwähnt zu finden. Es iſt dieß ad Philadelph. c. 9, p. 32: *Καλοὶ μὲν οἱ ἱερεῖς, κρείσσων δὲ ὁ ἀρχιερεὺς, ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ Θεοῦ. Αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς, δι᾽ ἧς εἰςέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ Ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία· πάντα ταῦτα εἰς ἑνότητα Θεοῦ.* Hier iſt nun allerdings aus dem Zuſammenhange ohne weiteres klar, daß unter dem *ἀρχιερεὺς* nothwendig der Erlöſer zu verſtehen iſt, nicht etwa der Biſchof; allein die *ἱερεῖς* könnte man doch geneigt ſein von den Biſchöfen und etwa auch noch den Presbyteren auszulegen. Indeß davon muß man doch ſofort wieder abſtehen, ſobald man nur den Zuſammenhang unſrer Stelle mit dem zunächſt vorhergehenden in's Auge faßt. Unmittelbar zuvor, c. 8 am Schluß, p. 32, ſchreibt Ignatius: *ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός· τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις δι᾽ αὐτοῦ, ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι.* Er ſpricht alſo hier den Gedanken aus, er hoffe durch die Vermittelung der Fürbitte der Philadelphiſchen Chriſten kraft des Todes und

der Auferſtehung Chriſti und des Glaubens an ihn gerechtfertigt und beſeligt zu werden, — ein Gedanke, den er nicht lange vorher ſchon ein Mal, und zwar weit umſtändlicher, geäußert hatte: c. 5, p. 31: *Ἀδελφοί μου, λίαν ἐκκέχυμαι ἀγαπῶν ὑμᾶς, καὶ ὑπεραγαλλόμενος ἀσφαλίζομαι ὑμᾶς· οὐκ ἐγὼ δὲ, ἀλλ' Ἰησοῦς Χριστὸς, ἐν ᾧ δεδεμένος φοβοῦμαι μᾶλλον ὡς ἔτι ὢν ἀναπάρτιστος. Ἀλλὰ ἡ προσευχὴ ὑμῶν εἰς Θεόν με ἀπαρτίσει, ἵνα ἐν ᾧ κλήρῳ ἠλεήθην ἐπιτύχω.* Dieſen Gedanken nun will Ignatius gegen eine unevangeliſche Mißdeutung ſichern. Er rectificirt ſich deshalb in der uns vorliegenden Stelle ſelbſt, indem er fortfährt: „ihr, auf deren Fürbitte als chriſtliche Prieſter ich meine Hoffnung ſetze, ſeid zwar allerdings liebe, gute und aller Anerkennung werthe Gehülfen meiner glücklichen Vollendung; aber der Prieſter, auf den eigentlich und zuletzt ich mein Vertrauen gründe, iſt doch noch ein unvergleichlich höherer und beſſerer, der Hoheprieſter ſelbſt, Chriſtus". u. ſ. w. Die *ἱερεῖς* ſind alſo nicht Kleriker, ſondern die Philadelphiſchen Chriſten ſelbſt, und die Stelle zeugt, wie geſagt, grade davon, daß der Verfaſſer ein allgemeines chriſtliches Prieſterthum anerkennt, ja daß ihm die Vorſtellung von einem ſolchen lebendig und geläufig iſt. Steht nun aber die Thatſache feſt, daß unſer Verfaſſer nichts von einem ſpecifiſchen Prieſterthum der chriſtlichen Kleriker weis: ſo gerathen wir bei der Vorausſetzung, daß er ein Pſeudoignatius ſei, auf eine Unbegreiflichkeit. Er gibt dann die Vorſtellungen ſeiner ſpäteren Zeit auf allen Blättern, aber auch nicht Ein Mal in der eigenthümlichen Geſtalt, in welcher allein ſeine Zeit ſie kannte, ſondern durchgängig in einer ihr gänzlich fremden und überhaupt ſonſt nirgends wieder vorkommenden, übrigens gleichfalls höchſt eigenthümlichen. Wollte man dieß auf die Rechnung der Originalität des Mannes ſchreiben, ſo wäre eine

ſolche grade bei einem Falſarius etwas unerhörtes. Will man ſich recht augenſcheinlich davon überzeugen, daß die hochgeſpannten Vorſtellungen der Ignatianiſchen Briefe von der Würde der Biſchöfe ganz und gar nicht die ſpäterhin gangbaren ſind: ſo darf man nur in den von dem Episkopat handelnden Stellen die längere Recenſion mit der kürzeren zuſammenhalten. In jener, die allerdings einer ſpäteren Zeit angehört, (ſ. unten) finden wir die nachmals allgemein gültigen Vorſtellungen, die altteſtamentlichen Prieſterideen, (in ganz ähnlicher Weiſe wie wir ſie bei Cyprian leſen,) u. ſ. w. wohlbedächtlich, wo es ſich nur immer thun ließ, hineingetragen. Man leſe nur ad Magnesian., c. 3, p. 54: *Πρέπον οὖν ἐστὶ, καὶ ὑμᾶς ὑπακούειν τῷ ἐπισκόπῳ ὑμῶν, καὶ κατὰ μηδὲν αὐτῷ ἀντιλέγειν· φοβερὸν γάρ ἐστι τῷ τοιούτῳ ἀντιλέγειν. Οὐ γὰρ τουτονὶ τὸν βλεπόμενον πλανᾷ τις, ἀλλὰ τὸν ἀόρατον παραλογίζεται, τὸν μὴ δυνάμενον παρά τινος παραλογισθῆναι. Τὸ δὲ τοιοῦτο οὐ πρὸς ἄνθρωπον, ἀλλὰ πρὸς Θεὸν ἔχει τὴν ἀναφοράν. Τῷ γὰρ Σαμουὴλ λέγει ὁ Θεός· Οὐ σὲ παρελόγισαντο, ἀλλ' ἐμέ. Καὶ ὁ Μωσῆς φησιν· Οὐ γὰρ καθ' ἡμῶν ὁ γογγυσμὸς, ἀλλὰ κατὰ Κυρίου τοῦ Θεοῦ. Οὐδεὶς ἔμεινεν ἀτιμωρηθεὶς ἐπαρθεὶς κατὰ τῶν κρειττόνων. Οὔτε γὰρ τῷ νόμῳ Δαθὰν καὶ Ἀβειρῶν ἀντεῖπον, ἀλλὰ Μωσεῖ, καὶ ζῶντες εἰς ᾅδου κατηνέχθησαν. Κορὲ δὲ καὶ οἱ συμφρονήσαντες αὐτῷ κατὰ Ἀαρὼν διακόσιοι πεντήκοντα πυρίφλεκτοι γεγόνασιν. Ἀβεσσαλὼμ πατραλοίας γενόμενος ἐκκρεμὴς ἐν φυτῷ γέγονε, καὶ ἀκῖσιν ἐβλήθη τὴν κακόβουλον καρδίαν. Ἀβεδδαδὰν ὡσαύτως τῆς κεφαλῆς ἀφαιρεῖται δι' ὁμοίαν αἰτίαν. Ὀζίας λεπροῦται κατατολμήσας ἱερέων καὶ ἱερωσύνης. Σαοὺλ ἀτιμοῦται μὴ περιμείνας τὸν ἀρχιερέα Σαμουήλ. Χρὴ οὖν καὶ ὑμᾶς αἰδεῖσθαι τοὺς κρείττονας.* Ganz beſonders aber ad Smyrn. c. 9, p. 87: *Τίμα, φησὶν, υἱὲ, τὸν Θεὸν καὶ βασιλέα· ἐγὼ δέ φημι· τίμα μὲν Θεὸν ὡς αἴτιον τῶν ὅλων καὶ*

Κύριον, ἐπίσκοπον δὲ ὡς ἀρχιερέα Θεοῦ, εἰκόνα φέροντα, κατὰ μὲν τὸ ἄρχειν Θεοῦ, κατὰ δὲ τὸ ἱερατεύειν Χριστοῦ. Καὶ μετὰ τοῦτον τιμᾶν χρὴ καὶ βασιλέα. Οὔτε γὰρ Θεοῦ τις κρείττων ἢ παραπλήσιος ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν, οὔτε δὲ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐπισκόπου τι μεῖζον, ἱερωμένου Θεῷ ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου παντὸς σωτηρίας, οὔτε βασιλέως τις παραπλήσιος ἐν ἄρχουσιν, εἰρήνην καὶ εὐνομίαν τοῖς ἀρχομένοις πρυτανεύοντος. Ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον ὑπὸ Θεοῦ τιμηθήσεται, ὥσπερ οὖν ὁ ἀτιμάζων αὐτὸν ὑπὸ Θεοῦ κολασθήσεται. Εἰ γὰρ ὁ βασιλεῦσιν ἐπεγειρόμενος κολάσεως ἄξιος δικαίως γενήσεται ὥς γε παραλύων τὴν κοινὴν εὐνομίαν, πόσῳ δοκεῖτε χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας ὁ ἄνευ ἐπισκόπου τι ποιεῖν προαιρούμενος, καὶ τὴν ὁμόνοιαν διασπῶν, καὶ τὴν εὐταξίαν συγχέων; ἱερωσύνη γάρ ἐστι τὸ πάντων ἀγαθῶν ἐν ἀνθρώποις διαβεβηκός· ἧς ὁ καταμανεὶς οὐκ ἄνθρωπον ἀτιμάζει, ἀλλὰ Θεὸν καὶ Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν πρωτότοκον καὶ μόνον τῇ φύσει τοῦ πατρὸς ἀρχιερέα. Vgl. auch ad Trallian. c. 7, p. 63: *Τί γάρ ἐστιν ἐπίσκοπος ἀλλ' ἢ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας ἐπέκεινα πάντων κρατῶν, ὡς οἷόν τε ἄνθρωπον κρατεῖν μιμητὴν γινόμενον κατὰ δύναμιν Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ;* desgl. ad Philadelph. c. 4, p. 78. (ſ. unten Anmerkung 36.) Schon in dieſen Stellen erſcheinen die Biſchöfe bereits beſtimmt als Prieſter. Dazu kommt noch ad Ephes. c. 5, p. 45: *Λέγει δὲ καὶ ὁ Κύριος πρὸς τοὺς ἱερεῖς· ὁ ὑμῶν ἀκούων ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἐμοῦ ἀκούων, ἀκούει τοῦ πέμψαντός με πατρός· ὁ ὑμᾶς ἀθετῶν ἐμὲ ἀθετεῖ, ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν, ἀθετεῖ τὸν πέμψαντά με.* [35]) Und daher darf es uns denn auch nicht Wunder nehmen, daß der längeren Re-

---

35) Vgl. auch den (durchaus unechten) Brief ad Heronem c. 3, p. 9: *μηδὲν ἄνευ τῶν ἐπισκόπων πράττε· ἱερεῖς γάρ εἰσι, σὺ δὲ διάκονος τῶν ἱερέων. Ἐκεῖνοι βαπτίζουσιν, ἱερουργοῦσι, χειροτονοῦσι, χειροθετοῦσι, κ. τ. λ.*

cenſion bereits die Scheidung zwiſchen den Laien und dem Klerus geläufig iſt. [36]) Von einem ſolchen Unterſchiede zwiſchen Klerikern und Laien, von einem ſolchen und noch dazu ſo herrſchſüchtigen Prieſterthum der Biſchöfe, von einer ſolchen Hierarchie im üblen Sinne des Worts hat die kürzere Recenſion unſrer Briefe auch noch nicht von ferne eine Ahnung. So hoch ihr Verfaſſer auch die Würde des Episkopats erhebt, die Abſicht die dabei bei ihm zum Grunde liegt, iſt unverkennbar eine reine. Die Hoheit der Biſchöfe iſt ihm nicht Zweck, ſondern „nur das Mittel für einen höheren Zweck: das einmüthige Zuſammenhalten gegen die eindringenden Irrlehrer.“ [37]) Und dennoch ſoll auch dieſe kürzere Recenſion erſt aus einer ſpäteren Zeit herrühren, in welcher grade dieſe i h r f r e m d e n Vorſtellungen die allgemein curſirenden waren, — wenigſtens in denjenigen Stellen, in denen ſie von der Auctorität der Biſchöfe aus einer Anſchauungsweiſe heraus ſpricht, welche durchaus den Eindruck macht, eine uralte zu ſein!

---

36) S. ad Magnesian. c. 5, p. 55: *οὕτω καὶ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου, μηδὲ πρεσβύτερος, μηδὲ διάκονος, μηδὲ λαϊκός κ. τ. λ.* ad Philadelph. c. 4, p. 78: *Οἱ ἄρχοντες πειθαρχέτωσαν τῷ Καίσαρι, οἱ στρατιῶται τοῖς ἄρχουσιν, οἱ διάκονοι τοῖς πρεσβυτέροις, ἀρχιερεῦσιν, οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι καὶ ὁ λοιπὸς κλῆρος ἅμα παντὶ τῷ λαῷ καὶ τοῖς στρατιώταις καὶ τοῖς ἄρχουσι καὶ τῷ Καίσαρι τῷ ἐπισκόπῳ, ὁ ἐπίσκοπος τῷ Χριστῷ ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρί.* ad Smyrn. c. 9, p. 87: *Πάντα οὖν ὑμῖν μετ᾽ εὐταξίας ἐπιτελείσθω ἐν Χριστῷ. Οἱ λαϊκοὶ τοῖς διακόνοις ὑποτασσέσθωσαν, οἱ διάκονοι τοῖς πρεσβυτέροις, οἱ πρεσβύτεροι τῷ ἐπισκόπῳ, ὁ ἐπίσκοπος τῷ Χριστῷ ὡς αὐτὸς τῷ πατρί.*

37) M e i e r, a. a. O., S. 360. Vgl. Kiſt, a. a. O. S. 79: „Die Begründung der biſchöflichen Gewalt war ihm nicht Zweck, ſondern Mittel. Keine Herrſchſucht, keine irdiſchen Einſichten, keine unedlen Abſichten trieben ihn an, die hohe Nothwendigkeit der Unterwerfung Aller unter dieſelbe Gewalt mit ſo grellen Farben zu ſchildern und mit ſo hohem Ernſte allen Gemeinden an's Herz zu legen.“

So ſtellt es ſich nun freilich wohl heraus, daß man zur Annahme der Entſtehung unſrer Briefe oder doch wenigſtens der die biſchöfliche Würde ſo ungebührlich übertreibenden Stellen in denſelben erſt in der nachignatianiſchen Zeit in keiner Weiſe befugt iſt, ja daß eine ſolche Annahme vollkommen unthunlich iſt. Allein damit iſt das Hauptbedenken der Kritik immer erſt zur Hälfte behoben. Die Unmöglichkeit einer organiſchen Eingliederung des befremdlichen Datums in die hiſtoriſche Entwickelung des Chriſtenthums in der Ignatianiſchen Zeit bleibt nach wie vor zurück. Allerdings; nämlich unter der Vorausſetzung, daß die unter uns herkömmliche geſchichtliche Conſtruction der Verhältniſſe der Verfaſſung der älteſten Kirche und ihrer allmäligen Entwickelung die richtige iſt. Uns dünkt es nun aber grade, das Daſein des hier in Rede ſtehenden Datums ſollte zu der ernſtlichen Frage veranlaſſen, ob denn jene als unbedenklich vorausgeſetzte althergebrachte Conſtruction wirklich wohlbegründet ſei. Wir haben uns bereits (ſ. oben S. 523—530) völlig unabhängig von einem Intereſſe für oder wider die Ignatianiſchen Briefe davon überzeugt, daß ſie in ſich ſelbſt unhaltbar und unbefriedigend iſt; uns kann mithin die Unmöglichkeit einer Vereinbarung der Echtheit der angezweifelten Urkunden mit ihr an jenen gar nicht irre machen; uns iſt dieſelbe nur ein neues Zeugniß wider ſie. Aber auch im Allgemeinen, glauben wir, iſt ein ſolches Irrewerden nicht zu rechtfertigen. Auch die Anhänger der gewöhnlichen Conſtruction der Geneſis des Episkopats betrachten ſie ja doch nur als einen Nothbehelf, mit dem man ſich in Ermangelung ausreichender geſchichtlicher Data begnügen müſſe. Daß in dieſem Punkt eine eigentliche Löſung des vorliegenden hiſtoriſchen Räthſels immer noch fehlt, und man es nicht weiter gebracht hat als bis zu Hypotheſen, das iſt unter uns deut-

ſchen Proteſtanten allgemein anerkannt. Welcher proteſtantiſche Kirchenhiſtoriker klagt nicht über die böſe Lücke in der Geſchichte der chriſtlichen Kirche zwiſchen dem Schluß der neuteſtamentlichen Urkunden und der Mitte des zweiten Jahrhunderts, über das Fehlen aller Nachrichten aus der zwiſchen dieſe beiden Punkte fallenden Zeit? Nun bieten ja aber die Ignatianiſchen Briefe eine äußerlich ſtattlich beglaubigte Fülle von Daten grade aus jener Zeit dar: iſt es wohl denkbar, daß man dieſen Reichthum ſelbſt wieder zunichte machen wird? Dennoch thut man es. Warum doch? Vielleicht erweiſen jene Data ſich als unbrauchbar, um mit ihnen die fatale Kluft auszufüllen? Das nun eben nicht. Ganz im Gegentheil, ſie verknüpfen ſich zu einer höchſt einfachen und genau zupaſſenden Conſtruction der bisher problematiſchen geſchichtlichen Entwickelungspunkte; namentlich gewinnt man (wie wir im zweiten Hauptſtück des zweiten Buchs nachzuweiſen verſucht haben,) mit ihrer Hülfe eine höchſt anſchauliche Conſtruction der Geneſis des Episkepats, die mit dem, was wir von der weiteren Entwickelung deſſelben geſchichtlich wiſſen, in durchgreifender Zuſammenſtimmung ſteht. Und dennoch wirft man jene neuen Data weg? Dennoch, und zwar grade deshalb weil ſie ihrem Inhalt nach neue ſind, weil ſie andre Aufſchlüſſe bringen als man erwartete; weil ſie die bisherige eigne Conſtruction, von der man ſich doch ſelbſt nur halb befriedigt findet, umſtoßen, anſtatt, wie man es wünſchte, ſie zu beſtätigen! Dieß iſt doch ein zu ſtarkes Vorurtheil zugunſten einer Vorſtellungsweiſe, die man ſelbſt nur für einen proviſoriſchen Nothbehelf hält. Freilich müßte man mit dem neuen Material nun auch einen neuen Bau beginnen nach Abtragung des alten Nothbaus; aber wäre das wohl zu viel verlangt? Eine wohlbeglaubigte Urkunde aus dem unumwunden eingeſtandenen einzigen Grunde als

unecht zu verwerfen, weil ihr Inhalt nicht übereinſtimmt mit unſern auf bloßen Conjecturen beruhenden hypothetiſchen Vorſtellungen von einer unſrer eignen ausdrücklichen Erklärung zufolge hiſtoriſch völlig im Dunkel liegenden Sache: das ſcheint uns ein offner Widerſpruch. Wir ſuchen einen uns annoch unbekannten Schlüſſel, da wird uns einer dargereicht als der geſuchte; wir aber werfen ihn weg; nicht etwa weil er bei gemachtem Verſuch nicht ſchloß, denn, wir haben ihn noch gar nicht erprobt, und müſſen übrigens einräumen, es habe ganz den Anſchein, als würde er gar wohl ſchließen; nein, lediglich deshalb, weil er anders geſtaltet iſt als wir uns das Ausſehn des geſuchten Schlüſſels nun ein Mal eingebildet haben! Doch es gereicht hierbei das Eine zur Entſchuldigung, daß man es ſich bisher überhaupt noch nicht zur Anſchauung gebracht hat, wie ſich aus den in den Ignatianiſchen Briefen enthaltenen Elementen die Geneſis des Episkopats wirklich auf eine befriedigende Weiſe conſtruiren läßt; man hat jene Elemente bisher immer nur in ihrem Verhältniß zu der hergebrachten Löſung des fraglichen hiſtoriſchen Problems in's Auge gefaßt, nicht aber zugleich nach ihrem Verhältniß zu dieſem Problem an ſich. [38]) Wir haben auch das letztere verſucht, und das Reſultat unſers Verſuchs ſcheint uns die Ignatianiſchen Briefe zu rechtfertigen. Wir meinen den Gehalt derſelben auf lebendige Weiſe in einen geſchichtlichen Zuſammenhang hineinconſtruirt zu haben, in welchem er vollſtändig aufgeht; wir meinen, bei unſrer Darſtellung der Entſtehung der Kirche ſtehen ſie nicht mehr iſolirt und hiſtoriſch unbegriffen da, und eben damit falle auch das eigentliche Hinderniß der Anerkennung ihrer Authentie

---

38) Nur Kiſt macht in dieſer Beziehung eine ehrenvolle Ausnahme.

hinweg. Vielleicht wird der Leſer ſchon durch das zweite Hauptſtück des zweiten Buchs für ſich allein, noch ehe er bis zu den gegenwärtigen Erörterungen vorgedrungen, günſtiger für ſie geſtimmt worden ſein, oder wohl gar eine poſitive Ueberzeugung von ihrer Echtheit und Unverfälſchtheit gefaßt haben. Eben aus dieſer Rückſicht haben wir die vorſtehenden Bemerkungen für dieſen Ort aufgeſpart.

Während in der neuſten Zeit überhaupt die Anerkennung der Echtheit der Ignatianiſchen Briefe in der kürzeren Recenſion immer weiter um ſich zu greifen anfing, [39] hat die ſie betreffende Unterſuchung jüngſt durch Meier [40] eine neue, unerwartete Wendung genommen. Dieſer Gelehrte will nämlich wieder der längeren Recenſion, wenigſtens in der Hauptſache, vor der kürzeren den Vorzug der Originalität vindiciren. Wir könnten nun zwar hier dieſe Behauptung füglich auf ſich beruhen laſſen, da ſie grade diejenigen

---

39) Namentlich hat Schmidt einen ſchönen Beweis ſeiner Unbefangenheit gegeben, indem er ſeine frühere verwerfende Kritik (in ſeinem „Verſuch über die gedoppelte Recenſion der Briefe des Ignatius“ in Henke's Magazin f. Religionsphiloſ., Exegeſe u. Kirchengeſch., B. III. Helmſt. 1795, S. 91—109) ſpäterhin (in ſeiner Biblioth. f. Kritik u. Exegeſe des N. Ts u. älteſte Kirchengeſch., B. I. S. 463 ff. B. II. S. 13 ff. 20. 29 ff. und B. III. S. 299 ff. und ſeinem Handb. der chriſtl. K. G., I. S. 209 ff.) wieder zurückgenommen hat. Nach ihm haben ſich unter anderen beſtimmt für die Echtheit unſrer Briefe in der kürzeren Recenſion ausgeſprochen: Gieſeler, Verſ. über die Entſteh. u. die frühſten Schickſale der ſchriftl. Evv., S. 170 f. Möhler, Athanaſius, I. S. 17 ff. 23 und Credner, Beiträge, I. S. 17. Der letztere ſchreibt: „Als echte Briefe des Ignatius betrachten wir unbedenklich, und mit hinreichenden Gründen, die kürzere der uns erhaltenen Recenſionen.“

40) In der Abhandlung „Ueber die doppelte Recenſion des Ignatius“ in den Theol. Stud. u. Krit., 1836, H. 2, S. 340—382.

Partheien der kürzeren Recenſion, die wir für unſern Zweck verwendet haben, unverdächtigt läßt; denn Meier erklärt ausdrücklich, in Anſehung der beiden Hauptpunkte, die ſchon urſprünglich das eigentliche Augenmerk des Ignatius bei der Abfaſſung unſrer Briefe geweſen, nämlich der Verwahrung der Gemeinden gegen die Irrlehre und der Empfehlung der möglichſt engen Anſchließung an die Biſchöfe als des Mittels für dieſen Zweck, ſei grade die kürzere Recenſion von fremdartigen Beimiſchungen frei geblieben, und enthalte ſie nichts, was nicht gar wohl ignatianiſch ſein könne. Deſſen ungeachtet wollen wir um der Sache ſelbſt willen auf die angeregte Frage in der Kürze eingehen.

Die Summa der Anſicht Meier's iſt dieſe: Der völlig urſprüngliche Text des Ignatius liegt in keiner der beiden auf uns gekommenen Recenſionen vor; doch kommt ihm die längere unverhältnißmäßig näher als die kürzere. Dieſe letztere 41) iſt nichts andres als ein meiſt ſehr unbeholfener Auszug aus der erſteren, in einem beſtimmten dogmatiſchen Intereſſe unternommen, nämlich um die Gottheit Chriſti möglichſt ſtark zu betonen, während dieſen Punkt angehend die längere Recenſion der älteren mehr bibliſchen und deshalb dogmatiſch unbeſtimmteren Weiſe treu bleibt. Dieſe nichtignatianiſchen dogmatiſchen Elemente ſind in der kürzeren Recenſion mit den Ignatianiſchen ſo innig gemiſcht und ſo ſehr mit dem Ganzen verſchmolzen, daß an eine Ausſcheidung derſelben ſchlechterdings nicht gedacht werden kann. Allerdings iſt auch die längere Recenſion nicht frei geblieben von Zuſätzen. Sie betreffen die beiden Hauptpunkte, auf welche ſchon urſprünglich das eigentliche Abſehn des Brief-

41) Deren Abfaſſung Meier erſt in die Zeit nach dem Nicäniſchen Concil zu ſetzen ſcheint.

ſtellers hinging, die Warnung vor den Häreſieen und im Zuſammenhange hiermit das Dringen auf das enge ſich anſchließen der Gemeinden an die Biſchöfe. In dieſen beiden Beziehungen iſt in der längeren Recenſion der Ignatianiſche Text unverkennbar erweitert theils durch eine genauere, von den Erſcheinungen einer ſpäteren Zeit hergenommene Beſchreibung der bekämpften Häretiker, theils durch eine unbeſonnene Exaggeration der biſchöflichen Würde. Auch außerdem ſind in ſie noch einige kleinere Einſchiebſel hineingekommen, ſo wie in ihr auch eine größere Menge bibliſcher Citate in den urſprünglichen Text hineingeflochten iſt. Alle dieſe Zuſätze ſind jedoch der Art, daß durch ſie keineswegs, wie bei der kürzeren Recenſion, das Ganze verdächtigt wird; vielmehr laſſen ſie ſich mit wenigen Ausnahmen noch jetzt ziemlich genau erkennen und ausſcheiden. Nach ihrer Ausſtoßung dürfen wir annehmen, in dem übrigen das eigentlich Urſprüngliche der Ignatianiſchen Briefe, ſowohl der Form als dem Inhalt nach, im Allgemeinen noch zu beſitzen.

Dieſe Expoſition iſt ſchon an ſich geeignet, gegen das Reſultat, auf welches ſie hinausläuft, Mißtrauen zu erwecken. Denn unerwartet klingt es doch, daß diejenige Recenſion, welche die Grundgedanken des urſprünglichen Textes, die faſt in jedem Kapitel zur Sprache kommen, verfälſcht, und überdieß denſelben auch noch mit Schriftſtellen durchſpickt, das Original unverhältnißmäßig treuer wiedergeben ſoll als diejenige, der nur die dogmatiſch ſtrengere Schärfung der Aeußerungen über die Gottheit des Erlöſers, deren doch im Ganzen nicht ſo gar viele ſind, ſchuldgegeben wird! Um deſto begieriger iſt man, die Begründung der aufgeſtellten Anſicht zu erfahren. Der Gründe, auf welche ſie gebaut wird, ſind, ſo viel wir ſehen, drei: zwei innere und ein äußerer. Ein Mal der Hauptgrund: die angeblich einer weit ſpäteren Zeit angehö-

rige, ja gut nicäniſche Vorſtellung von der Gottheit Chriſti. Für's andre die ſprachliche und ſtyliſtiſche Beſchaffenheit des kürzeren Textes, der ſich augenſcheinlich als ein bloßer und noch dazu ziemlich ungeſchickter Auszug aus dem längeren kund geben, und oft nur mittelſt dieſes verſtändlich ſein ſoll. Endlich der Umſtand, daß ein in dem Chronicon Paschale (ad a. D. 32, p. 416. Vol. I. ed. Bonn.) vorkommendes Ignatianiſches Citat (ad Trallian. c. 10) aus der längeren Recenſion entnommen iſt.

An die Prüfung dieſer drei Argumente werden ſich ungezwungen die wichtigſten von den Bemerkungen anknüpfen laſſen, vermöge deren wir die Unhaltbarkeit der Meierſchen Behauptung zur Evidenz bringen zu können glauben.

Fangen wir mit dem letzten Beweisgrunde, als dem unbedeutendſten, an. Der Umſtand ſelbſt, auf den er ſich ſtützt, iſt allerdings thatſächlich, und aus ihm mag man immerhin folgern, daß die längere Recenſion der Ignatianiſchen Briefe ſchon zur Zeit des Kaiſers Conſtantius [42]) vorhanden geweſen. Auch abgeſehen von dieſem Datum würden wir geneigt ſein, ſie ſogar für vornicäniſch zu halten, nach inneren Indicien. Denn nicht nur enthält ſie nirgends eine poſitive Spur einer nicäniſchen Dogmatik, ſondern ſie hält auch noch die ältere rohe chriſtologiſche Vorſtellung feſt, nach welcher die Vereinigung des Göttlichen und des Menſchlichen in Chriſto als Einwohnung des göttlichen Logos unmittelbar und lediglich in einem menſchlichen Leibe, ohne eine menſchliche Seele und ohne Vermittelung dieſer gedacht

42) Denn unter dieſem Kaiſer ſcheint der Verfaſſer desjenigen Theils des Chronicon Paschale gelebt zu haben, in welchem das Ignatianiſche Citat vorkommt. S. die Vorrede Dü Fresne's zu dem Chronic. Pasch., p. 16. Vol. II. ed. Bonn.

wird. [43]) Und auch das ſpricht für ihr ziemlich hohes Alterthum, daß auch in ihr noch keine Hindeutung auf die Metropolitanverfaſſung vorkommt. Aber was mag doch nun eine Anführung in dem Chronicon Paschale für das höhere Alter der längeren Recenſion beweiſen, wenn bei Athanaſius und Euſebius Ignatianiſche Citate vorkommen, die in der Form, in welcher ſie gegeben werden, ſich nur in der kürzeren Recenſion finden? So verhält es ſich nämlich in der That. S. bei Euſebius, K. III. 36, p. 132 die Stelle ad Smyrn. c. 3, princ. und bei Athanaſius, Epist. de Synodis Armini et Seleuciae, p. 922. A. Tom. I. (ed. Paris. 1627.) die Stelle ad Ephes. c. 7. Das gleiche findet auch ſtatt bei dem Citat aus ad Smyrn. c. 3, princ. bei dem Hieronymus, Catal. Scriptt. Eccl. p. 176 Tom. I. und bei allen Allegationen Theodoret's aus unſern Briefen: Dialog. I, p. 49—51. Tom. IV. (wo Stellen aus ad Smyrn. c. 1. 5. 4. ad Ephes. c. 18. 20. 7. ad Trallian. c. 9. princ. angeführt werden,) Dialog. II, p. 127 sq. (ein Citat aus ad Smyrn. c. 3.) und Dialog. III, p. 231. (ein Citat aus ad Smyrn, c. 7, princ.)

43) Ad Trallian. c. 10, p. 65: *Ἀληθῶς τοίνυν ἐγέννησε Μαρία σῶμα, θεὸν ἔνοικον ἔχον, καὶ ἀληθῶς ἐγεννήθη ὁ θεὸς λόγος ἐκ τῆς παρθένου, σῶμα ὁμοιοπαθὲς ἡμῖν ἠμφιεσμένος· ἀληθῶς γέγονεν ἐν μήτρᾳ ὁ πάντας ἀνθρώπους ἐν μήτρᾳ διαπλάττων, καὶ ἐποίησεν ἑαυτῷ σῶμα ἐκ τῶν παρθένου σπερμάτων, πλὴν ὅσον ἄνευ ὁμιλίας ἀνδρός.* Ad Philadelph. c. 6, p. 79: *Ἐάν τις πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα ὁμολογῇ, καὶ τὴν κτίσιν ἐπαινῇ, δόκησιν δὲ λέγῃ τὴν ἐνσωμάτωσιν, καὶ τὸ πάθος ἐπαισχύνηται· ὁ τοιοῦτος ἤρνηται τὴν πίστιν, οὐχ ἧττον τῶν χριστοφόνων Ἰουδαίων. Ἐάν τις ταῦτα μὲν ὁμολογῇ, καὶ ὅτι θεὸς λόγος ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι κατῴκει, ὢν ἐν αὐτῷ ὁ λόγος ὥσπερ καὶ ψυχὴ ἐν σώματι, διὰ τὸ ἔνοικον εἶναι θεόν, ἀλλ' οὐχὶ ἀνθρωπείαν ψυχήν· λέγῃ δὲ τὰς παρανόμους μίξεις ἀγαθόν τι εἶναι, — — οὗτος οὔτε φιλόθεος, οὔτε φιλόχριστος εἶναι δύναται κ. τ. λ.* Vgl. auch ad Smyrn. c. 2, p. 83.

Was ſodann weiter den Hauptgrund Meiers angeht, die ſtärkere Hervorhebung der Gottheit Chriſti und die dogmatiſch beſtimmtere und mehr nicäniſch rechtgläubige Faſſung der Vorſtellung von ihr in der kürzeren Recenſion: ſo kann man das erſtere unter gewiſſen Reſtrictionen zugeſtehn, das andre nimmermehr. Es ließe ſich wohl mit Grunde überhaupt noch fragen, ob denn wirklich in der kürzeren Recenſion die Gottheit des Erlöſers ſtärker betont ſei als in der längeren. Man empfängt freilich bei der Lectüre einen Eindruck dieſer Art; aber eigentlich nur deshalb, weil jene im Allgemeinen ſo viel mehr chriſtliche Lebenswärme durchſtrömt als dieſe. Sucht man nach beſtimmten Momenten zur Begründung der fraglichen Thatſache, ſo findet ſich das einzige, daß die kürzeren Briefe den Erlöſer häufig gradezu „Gott" nennen, während die längeren dieß in der Regel vermeiden, und in den betreffenden Stellen meiſt ſtatt deſſen *ὁ σωτήρ* haben oder etwas ähnliches. So heißt es ad Ephes. in der Ueberſchrift in der kürzeren Ref., p. 11: *ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Θεοῦ ἡμῶν*, in der längeren, p. 43, hingegen: *ἐν θελήματι Θεοῦ πατρὸς καὶ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σωτῆρος ἡμῶν.* 43 b) In demſelben Briefe c. 15 leſen wir in der kürzeren Ref., p. 15: *εἷς οὖν διδάσκαλος, ὃς εἶπεν, καὶ ἐγένετο· ἃ σιγῶν δὲ πεποίηκεν ἄξια τοῦ πατρός ἐστιν. — — οὐδὲν λανθάνει τὸν Κύριον, ἀλλὰ καὶ τὰ κρυπτὰ ἡμῶν ἐγγὺς αὐτῷ ἐστίν. Πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοί, καὶ αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν Θεὸς ἡμῶν, ὅπερ καὶ ἔστιν καὶ φανήσεται πρὸ προσώπου ἡμῶν, ἐξ ὧν δικαίως ἀγαπῶμεν αὐτόν.*

---

43 b) Vgl. auch ad Ephes. c. 7 in der kürzeren Ref., p. 13: *ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεός.* In dem längeren Text, p. 46, iſt die Stelle ganz umgeſchmolzen.

Hier iſt dem Zuſammenhange nach unverkennbar von Chriſto die Rede. In der längeren Reſ. hingegen iſt der Zuſammenhang ſo gewendet, daß die betreffende Stelle am natürlichſten von Gott verſtanden wird, und ſie ſelbſt lautet ſo, p. 50: *οὐδὲν λανθάνει τὸν Κύριον, ἀλλὰ καὶ τὰ κρυπτὰ ἡμῶν ἐγγὺς αὐτοῦ ἐστι. Πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν Θεός. Χριστὸς ἐν ἡμῖν λαλείτω, ὡς καὶ ἐν Παύλῳ κ. τ. λ.* So ebendaſelbſt c. 18 in der kürzeren Reſ., p. 15 sq.: *Ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ᾽ οἰκονομίαν Θεοῦ, ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου.* In der längeren Reſ. leſen wir an dem correſpondirenden Orte, p. 51: *Ὁ γὰρ τοῦ Θεοῦ υἱὸς, ὁ πρὸ αἰώνων γεννηθεὶς, καὶ τὰ πάντα γνώμῃ τοῦ πατρὸς συστησάμενος, οὗτος ἐκυοφορήθη ἐκ Μαρίας, κατ᾽ οἰκονομίαν Θεοῦ, ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, διὰ πνεύματος δὲ ἁγίου· ἰδοὺ γὰρ φησὶν, ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται, καὶ τέξεται υἱὸν, καὶ κληθήσεται Ἐμμανουήλ.* So iſt ad Trallian. c. 11 der in der kürzeren Reſ. befindliche Satz: *οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν, τοῦ Θεοῦ ἕνωσιν ἀπαγγελλομένου, ὅς ἐστιν αὐτός,* in deſſen letzten Worten man den Erlöſer als Gott bezeichnet finden konnte, in der längeren Reſ. p. 67, ganz hinweggeblieben. Im Briefe an die Römer, in der Ueberſchrift, ſchreibt die kürzere Reſ., p. 25: *ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα, ἅ ἐστι κατὰ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Θεοῦ ἡμῶν:* die längere Reſ., p. 69, hingegen ſetzt: *ἐν θελήματι Θεοῦ, τοῦ ποιήσαντος τὰ πάντα, ἅ ἐστι κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν.* (Durch dieſen Zuſatz wird der Ausdruck ſchriftmäßig und damit unbedenklich.) Der Schluß dieſer Ueberſchrift lautet in der kürzeren Reſ., p. 25: *πλεῖστα ἐν Κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, Θεῷ ἡμῶν, ἀμώμως χαίρειν:* in der

längeren hingegen, p. 69: πλεῖστα ἐν Θεῷ καὶ πατρὶ καὶ Κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ ἀμώμως χαίρειν. In dem nämlichen Briefe c. 3 heißt es in der kürzeren Reſ., p. 27: ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται: in dem längeren Text, p. 71, fehlen dieſe Worte ganz. Endlich ad Smyrn. c. 1 hebt die kürzere Reſ., p. 33, ſo an: Δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Θεὸν, τὸν οὕτως ὑμᾶς σοφίσαντα: die längere Reſ. dagegen, p. 82, alſo: Δοξάζω τὸν Θεὸν καὶ πατέρα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸν δι' αὐτοῦ ὑμᾶς σοφίσαντα. 44) Allerdings müſſen ſolche Abweichungen der beiden Texte von einander auf einer gewiſſen Differenz der dogmatiſchen Vorſtellungsweiſe beruhen; allein daß dieſe nicht eben eine durchgreifende ſein kann, erhellt ſchon daraus, daß die längere Reſ. auch in dieſem Stücke ſich ſelbſt nicht gleich bleibt. In dem Briefe an die Epheſier c. 15 z. B., wo ſie, wie wir oben ſahen, das eine Mal, wo Chriſtus in der kürzeren Reſ. Gott heißt, nichts davon weis, nennt ſie ihn kurz vorher, p. 49, in einem Satze, der in dem kürzeren Texte ganz fehlt, von freien Stücken Gott, wiewohl freilich unter Hinzufügung einer näheren Erklärung: ὁ κύριος ἡμῶν καὶ Θεὸς Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, πρῶτον ἐποίησε, καὶ τότε ἐδίδαξεν, κ. τ. λ. In demſelben Briefe, c. 7, ſchreibt ſie, p. 46, ebenfalls in einem ihr eigenthümlichen Satze: ἔχομεν ἰατρὸν καὶ τὸν κύριον ἡμῶν Θεὸν Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν κ. τ. λ. In dem Briefe an die Smyrnäer c. 5 hat, während die kürzere Reſ., p. 36, blos ſchreibt: τὸν δὲ Κύριον μου βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον, die län-

---

44) Ad Ephes. c. 5, wo die kürzere Reſ., p. 13, einfach ſchreibt: καὶ ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ, ſetzt die längere, p. 45, ausdrücklich: καὶ ὁ Κύριος τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ.

gere, p. 85 ſtatt der letzteren Worte: *μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον Θεόν.* In dem Briefe an die Römer c. 6 leſen wir gleichmäßig in beiden Recenſionen (in der kürzeren p. 29, in der längeren p. 73): *ἐπιτρέψατέ μοι, μιμητὴν εἶναι πάθους τοῦ Θεοῦ μου,* und ebenſo in dem Briefe an den Polykarp c. 8 in beiden (in der kürzeren p. 42, in der längeren p. 94): *ἐῤῥῶσθαι ὑμᾶς διὰ παντὸς ἐν Θεῷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ εὔχομαι.*

Doch laſſen wir das ungerechnet; wohlan, die kürzere Ref. ſoll die Gottheit des Erlöſers wirklich ſtärker betonen als die längere: hat ſie denn darum auch ſchon eine dogmatiſch genauer beſtimmte Anſicht von dieſem Lehrpunkt? Wahrlich nicht; ihre Vorſtellung iſt grade eine dogmatiſch noch äußerſt rohe, dermaaßen, daß ſie ſich zum öftern auf eine Weiſe ausdrückt, die bedenklichen Mißverſtändniſſen ausgeſetzt iſt, und welche die längere Recenſion ebendeshalb — wir dürfen noch nicht ſagen: mit unverfänglichen vertauſcht, ſondern nur erſt allgemeinhin: — vermeidet. Wenn die kürzere Ref. ad Smyrn. c. 1, p. 34 ſchreibt: *πεπληροφορημένους εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν Θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν Θεοῦ· γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου:* iſt das etwa nicäniſch? So wenig, daß Theodoret [45]), indem er dieſe Stelle allegirt, ſtatt *θέλημα θεότητα* ſetzt. Die längere Recenſion, p. 83, hat aber hier auch ganz andre Termini: *πεπληροφορημένους ὡς ἀληθῶς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν τοῦ Θεοῦ υἱὸν, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, τὸν θεὸν Λόγον, τὸν μονογενῆ υἱόν· ὄντα δὲ ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου.* Iſt es etwa eine dogmatiſch genaue Ausdrucksweiſe, wenn es ad Ephes. c. 7

45) Dialog. I, p. 49. Tom. IV. ed. Hal.

in der kürzeren Recſ., p. 13, lautet: *εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικὸς, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεὸς, ἐν ἀθανάτῳ ζωῇ ἀληθινῇ, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής*? Die längere Recſ. iſt auch an dieſer Stelle weit behutſamer. Sie ſchreibt, p. 46, folgendermaaßen: *ἰατρὸς δὲ ἡμῶν ἐστιν ὁ μόνος ἀληθινὸς Θεὸς, ὁ ἀγέννητος καὶ ἀπρόσιτος, ὁ τῶν ὅλων Κύριος, τοῦ δὲ μονογενοῦς πατὴρ καὶ γεννήτωρ. ἔχομεν ἰατρὸν καὶ τὸν Κύριον ἡμῶν Θεὸν Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν, τὸν πρὸ αἰώνων υἱὸν μονογενῆ καὶ λόγον, ὕστερον δὲ καὶ ἄνθρωπον ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου· ὁ λόγος γὰρ σὰρξ ἐγένετο· ὁ ἀσώματος ἐν σώματι, ὁ ἀπαθὴς ἐν παθητῷ σώματι, ὁ ἀθάνατος ἐν θνητῷ σώματι, ἡ ζωὴ ἐν φθορᾷ, ὅπως θανάτου καὶ φθορᾶς ἐλευθερώσῃ καὶ ἰατρεύσῃ τὰς ψυχὰς ἡμῶν, καὶ ἰάσηται αὐτὰς νοσηλευθείσας ἐν ἀσεβείᾳ καὶ πονηραῖς ἐπιθυμίαις.* Wie wenig ſie eine ſolche Redeweiſe für dogmatiſch richtig gehalten haben würde, zeigt am beſten die Stelle ad Magnesian. c. 8, p. 56: *ὅτι εἷς Θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος, οὐ ῥητὸς, ἀλλ' οὐσιώδης· οὐ γάρ ἐστι λαλιάς ἐνάρθρου φώνημα, ἀλλ' ἐνεργείας θεϊκῆς οὐσία γεννητή*, welcher in der kürzeren Recenſion die ſchon oben (Anm. 27. S. 725 f.) beſprochene correſpondirt, p. 19: *ὅτι εἷς Θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών.* Oder würde ein exacter kirchlicher Dogmatiker wohl ſchreiben wie die kürzere Recenſion ad Magnesian. c. 7, p. 19: *ὡς ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα, καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα*? Die längere Recſ., p. 56, ſchreibt nicht ſo, ſondern: *ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν ἀρχιερέα τοῦ ἀγεννήτου Θεοῦ.* Und Beſſeres läßt ſich auch von der Stelle in demſelben Briefe c. 6, p. 19 der kürzeren Recſ., nicht rühmen: *Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς* (alſo der

Gottmenſch, nicht der göttliche Logos als ſolcher,) *πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν, καὶ ἐν τέλει ἐφάνη.* Auch hier drückt ſich die längere Reſ. ungleich richtiger und beſtimmter aus, p. 55: *Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς πρὸ αἰῶνος παρὰ τῷ πατρὶ γεννηθεὶς, ἦν λόγος Θεὸς, μονογενὴς υἱὸς, καὶ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ὁ αὐτὸς διαμένει· τῆς γὰρ βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος, φησὶ Δανιὴλ ὁ προφήτης.* Kurz, die chriſtologiſchen Vorſtellungen des kürzeren Textes ſind noch höchſt rohe und unentwickelte, und die des längeren ſind augenſcheinlich ſchon in einem höheren Grade durchgebildet. Ja es gilt dieß auch von der geſammten Trinitätslehre der Ignatianiſchen Briefe, namentlich auch von dem Lehrpunkt vom heiligen Geiſt, der in der kürzeren Reſ. ſehr zurücktritt. Die längere dagegen hält ſich auf dem Standpunkte einer Zeit, in deren Lehre von den inneren Verhältniſſen der Gottheit der heilige Geiſt bereits ein dogmatiſch fixirtes und ausgebildetes Moment iſt. Sie unterläßt es daher auch nicht, wo ſie von dem Vater und dem Sohne ſpricht, zugleich des heiligen Geiſts zu erwähnen, auch in ſolchen Stellen, in denen die kürzere Recenſion ſeine Nennung übergeht, und dieſe zur Sache ſelbſt nichts thut, ſo daß ſie in dem längeren Text beſtimmt den Eindruck eines der Vollſtändigkeit eines hergebrachten dogmatiſchen Schemas zuliebe eingeflickten müßigen Einſchiebſels macht. Wir geben einige Beiſpiele. Ad Ephes. c. 15 ſchreibt die kürzere Reſ., p. 15: *πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ* (scl. *Χριστοῦ*) *ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ, καὶ αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν Θεὸς ἡμῶν, ὅπερ καὶ ἐστὶν καὶ φανήσεται πρὸ προσώπου ἡμῶν, ἐξ ὧν δικαίως ἀγαπῶμεν αὐτόν.* Die längere Reſ., p. 50 ſpricht hier in einer viel mehr trinitariſchen Form: *πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ, καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν Θεός. Χριστὸς ἐν ἡμῖν λαλείτω, ὡς καὶ ἐν Παύλῳ· τὸ πνεῦ-*

μα τὸ ἅγιον διδασκέτω ἡμᾶς τὰ Χριστοῦ φθέγγεσθαι παραπλησίως αὐτῷ. Ad Trallian. c. 1 leſen wir in der kürzeren Rec. p. 22: Πολύβιος ὁ ἐπίσκοπος ὑμῶν, ὃς παρεγένετο θελήματι Θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν Σμύρνῃ. Damit begnügt die längere Rec. ſich nicht; ſie ſchreibt p. 60: Πολύβιος ὁ ἐπίσκοπος ὑμῶν, ὃς παρεγένετο θελήματι Θεοῦ πατρὸς καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, συνεργείᾳ πνεύματος, ἐν Σμύρνῃ. In der Ueberſchrift des Briefes an die Römer werden der römiſchen Gemeinde unter den vielen andern Prädicaten in der kürzeren Rec., p. 25, auch dieſe beiden beigelegt: χριστώνυμος, πατρώνυμος. Vom Geſichtspunkt des trinitariſchen Schemas aus vermißt man ein von ihrem Verhältniß zu dem heiligen Geiſt hergenommenes Prädicat. Die längere Rec., p. 69, läßt nichts der Art vermiſſen; in ihr folgt ſofort noch ein drittes Prädicament: πνευματοφόρος. In demſelben Briefe c. 8 lautet es in der kürzeren Rec., p. 30 alſo: Ἰησοῦς δὲ Χριστὸς ὑμῖν ταῦτα φανερώσει, ὅτι ἀληθῶς λέγω. Αἰτήσασθε περὶ ἐμοῦ, ἵνα ἐπιτύχω. In der längeren Rec., p. 74, iſt dieß wieder beſtimmt trinitariſch ausgedrückt: Αὐτὸς δὲ ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ καὶ ὁ Κύριος Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς φανερώσει ὑμῖν ταῦτα, ὅτι ἀληθῶς λέγω. Καὶ ὑμεῖς συνεύξασθέ μοι, ἵνα τοῦ σκόπου τύχω, ἐν πνεύματι ἁγίῳ: wo die Erwähnung des heiligen Geiſtes mit recht handgreiflicher Gewaltſamkeit herbeigezogen iſt. Im Briefe an die Philadelphener c. 9 leſen wir in der kürzeren Rec., p. 32 sq.: ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν. Οἱ γὰρ ἀγαπητοὶ προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτὸν, τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας. Damit vergleiche man den entſprechenden Paſſus der längeren Rec., p. 81: ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος, αὐτὴν τὴν

ἀνάστασιν. Ἃ γὰρ οἱ προφῆται κατήγγελλον λέγοντες· ἕως ἂν ἔλθῃ ᾧ ἀποκεῖται, καὶ· αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν· ταῦτα ἐν τῷ εὐαγγελίῳ πεπλήρωται· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Wenn es bei dieſer letzteren Stelle allerdings zweifelhaft ſein mag, ob ſie wirklich unter die hier aufgeſtellte Kategorie gehört: ſo doch gewiß nicht bei den Schlußworten des nämlichen Briefs, c. 11. Dieſe lauten in der kürzeren Reſ., p. 33: ἔῤῥωσθε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῇ κοινῇ ἐλπίδι ἡμῶν, in der längeren, p. 82, dagegen ſchließt ſich hieran noch der Zuſatz an: ἐν ἁγίῳ πνεύματι. Und grade ſo verhält es ſich auch mit dem Schluß des Briefes an die Smyrnäer c. 13. In der kürzeren Reſ., p. 38, heißt es hier ſchlechtweg: ἔῤῥωσθε ἐν χάριτι Θεοῦ, die längere Reſ. aber, p. 89, hat: ἔῤῥωσθε ἐν χάριτι Θεοῦ καὶ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, πεπληρωμένοι πνεύματος ἁγίου καὶ σοφίας θείας καὶ ἱερᾶς.

Uns dünkt, auf welcher Seite hier das größere Maaß dogmatiſcher Beſtimmtheit und namentlich ſymboliſch-orthodoxer Genauigkeit ſei, bedürfe keiner weiteren Frage. Der kürzere Text ſpricht über das Verhältniß des Sohnes Gottes zum Vater und das des heiligen Geiſtes zu beiden gar noch keine deutlich entwickelte Vorſtellung aus; nur über das Verhältniß beider, des Sohnes und des heiligen Geiſtes, zu den Gläubigen äußert er ſich, 46) und zwar mit großer Plerophorie.

Dieß iſt die Lage der Dinge in Anſehung des von Meier als entſcheidend hervorgehobenen Punktes. Für welche von beiden Recenſionen ſtellt ſich nun wohl, wenn man ihn allein in's Auge faßt, die Wahrſcheinlichkeit der Urſprünglichkeit heraus? Nach Meier's eignem Kanon, daß das dogmatiſch

46) Vgl. Möhler, Athanaſ., 1. S. 23 f.

unbeſtimmtere das ältere ſei, für die kürzere. Ja es ſpringt bei den verglichenen Stellen in die Augen, wie die Differenzen der längeren Reſ. Aenderungen des urſprünglichen Textes ſind, nicht die der kürzeren. Denn allemal hat die längere Reſ. den unverfänglichen Ausdruck, die kürzere den verfänglichen, nie umgekehrt. Nun aber iſt es ganz in der Ordnung, daß man eine dem Mißverſtändniß ausgeſetzte Redeweiſe in eine plane und unzweideutige umbildet, das entgegengeſetzte Verfahren aber kommt nicht vor, außer etwa bei ſolchen, die im Trüben fiſchen wollen. Vollends evident wird die Sache durch den Umſtand, daß grade vorzugsweiſe in denjenigen beiden Briefen, bei denen beide Recenſionen im Ganzen nur wenig von einander abweichen, bei denen alſo, die Originalität der kürzeren vorausgeſetzt, die Bearbeitung am wenigſten durchgreifend und ſorgfältig geweſen ſein würde, nämlich bei dem Briefe an die Römer und dem an den Polykarp, auch in dem längeren Text die ausdrückliche Benennung des Erlöſers als Gott vorkommt (ſ. oben S. 747), — wir würden ſagen: ſtehen geblieben, weil überſehen worden iſt. Und wenn Meier allerdings Recht hat mit der Bemerkung, daß die wo von der Gottheit Chriſti die Rede iſt gebrauchte Terminologie in der längeren Reſ. der Redeweiſe des N. Ts verwandter iſt als in der kürzeren, ſo erblicken wir darin nicht nur kein Zeichen der Urſprünglichkeit des längeren Textes, ſondern grade ein poſitives Merkmal ſeines geringeren Alters. Die Terminologie deſſelben iſt eben auch in dieſem Stücke ſichtlich der des N. Ts nachgebildet, namentlich der pauliniſchen; und wie man es überhaupt als ein Kriterium des hohen Alterthums der Ignatianiſchen Briefe in der kürzeren Reſ. anerkannt hat, daß ſich in ihnen nur ſo äußerſt wenige Reminiscenzen aus neuteſtamentlichen Schriften vorfinden, und als einen triftigen Verdachtsgrund gegen die

Echtheit der längeren Reſ., daß ſie von Anfang bis zu Ende mit neuteſtamentlichen Sentenzen und Phraſen durchwebt iſt: ſo wird derſelbe Schluß auch auf unſern beſondern Punkt eine Anwendung leiden. Doch man darf, um von den Aeußerungen der kürzeren Reſ. über die Gottheit Chriſti den unbedingten Eindruck der Urſprünglichkeit zu empfangen, gar nicht ein Mal die Parallelen des längeren Textes neben ſie halten; ſchon an ſich ſelbſt tragen ſie das Gepräge ſubjectiver Wahrheit und eben damit auch der Originalität an ſich. Sie ſind nichts als der unmittelbare, aber eben darum auch noch ganz rohe und für den Gedanken ungenügende Ausdruck eines von der Ueberſchwänglichkeit des in dem Erlöſer geoffenbarten und den Gläubigen geſchenkten neuen Lebens erfüllten und in ſeiner innerſten Tiefe ergriffenen Gemüths. Der Verfaſſer, indem er den Erlöſer anſchaut, erhält unmittelbar den Eindruck, in ihm Gott ſelbſt anzuſchauen. Indem er durch den Glauben und die in dieſem mitgeſetzten ſittlichen Functionen in Lebensgemeinſchaft mit ihm ſteht, wird er unmittelbar deſſen inne, wie er in dieſer Gemeinſchaft weſentlich göttliches Leben, weſentlich die Gemeinſchaft mit Gott ſelbſt beſitzt. So lebt der Erlöſer in ſeinem Gefühl und Bewußtſein als weſentlich Gott; er hat in dem Erlöſer Gott ſelbſt, und eben nur in Ihm beſitzt er Gott; der Erlöſer iſt *ſein* Gott. 47) Den Ausbruch dieſes Stroms der Empfindung kann er nicht zurückhalten, er muß ausſprechen was er in ſeinem Inneren erfährt; überwältigt ruft er aus: der Erlöſer iſt Gott, *mein* Gott! Dieß iſt ja überhaupt der genetiſche Ausgangspunkt der Ueberzeugung von der Gottheit Chriſti 48) und alles Dogmatiſirens über dieſelbe. Ein Stehnbleiben auf dieſem

---

47) Daher nennt der Verfaſſer Chriſtum gewöhnlich ὁ Θεὸς ἡμῶν.
48) S. auch Joh. 20, 28.

Punkt iſt indeß nicht möglich; denn dieſer unmittelbare Ausdruck des Gefühls erweiſt ſich bald, eben weil er ein noch ganz unmittelbarer iſt, als im Widerſpruch ſtehend mit dem ſonſtigen Inhalt des religiöſen Bewußtſeins, und es drängt ſich das Bedürfniß auf, ſeinen Gehalt, ohne etwas von ihm aufzugeben, mit dieſem zu vermitteln. Aber von einem Gefühl eines ſolchen Bedürfniſſes zeigt ſich in der kürzeren Recenſion unſrer Briefe noch keine Spur. Der in ihr vorliegende Stand der Dinge iſt ganz der eben beſchriebene, wie wir ſchon vorhin ſagten, daß ſie ſich über den Sohn Gottes, welcher ihr der Erlöſer iſt, nur aus dem Standpunkte des Bewußtſeins um das Verhältniß deſſelben zu dem Gläubigen ausſpreche. Auch der Ausdruck, den ſie dieſem Bewußtſein gibt, iſt mehr noch ein poetiſcher, ein hymniſcher als ein eigentlich dogmatiſcher. Daher in ihr dieſe faſt in Patripaſſianismus ausſchlagende unmittelbare Identifizirung des Erlöſers mit Gott, 49) die jedem auffallen muß, und an der, wie ſie hier auftritt, doch auch wieder niemand einen wirklichen Anſtoß nehmen kann. Ein ſo beſtimmtes chriſtliches Bewußtſein iſt nur in der Zeit der erſten Liebe zu dem Erlöſer möglich, und als gemeinſames nur in der Zeit des frühſten Jugendlebens der Kirche, grade nur in einer Zeit wie die des Ignatius. Will man eine unzweideutige Probe für die Richtigkeit unſrer Behauptung: wohl denn, ſie liegt in der auffallenden Thatſache, daß in den einzelnen Briefen die Gottheit Chriſti grade in demſelben Maaße ſtärker oder

49) Ungegründet iſt es, wenn in dem v. Cölln = Münſcher'ſchen Lehrbuch der chr. Dogmengeſch., I. S. 162 angegeben wird, daß Ignatius in der kürzeren Reſ. den Sohn dem Vater ſtreng ſubordinire, unter Berufung auf ad Magnesian. c. 13, p. 21: *ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα.* Die Worte *κατὰ σάρκα* weiſen ja ausdrücklich jede Subordination des göttlichen Logos als ſolchen ab.

ſchwächer betont wird, in welchem in ihnen eine mehr oder minder mächtig erregte Gefühlsſtimmung wogt, bei weitem am ſchwächſten in den beiden augenfällig am ruhigſten gehaltenen, in dem Briefe an den Polykarp und in dem an die Smyrnäer. [50]) Und hier klärt ſich nun auch das Verhältniß der längeren Receuſion zur kürzeren in dieſem Punkte noch näher auf. Warum hat doch jene die Aeußerungen dieſer über die Gottheit Chriſti nicht unumgemodelt gelaſſen? Zum Theil allerdings wegen ihrer dogmatiſchen Ungenauigkeit, ja Verfänglichkeit; aber weſentlich auch deshalb, weil ihrem Verfaſſer das friſche, mächtige Gefühl fremd war, aus dem ſie gefloſſen waren. So mußten ſie ihm als Uebertreibungen erſcheinen, die einer Milderung bedürften. Es iſt dieß keine bloße Vermuthung; denn nicht allein der Ausfluß iſt dem Verfaſſer anſtößig geweſen, nein auch die Quelle ſelbſt, eben jene Ueberſchwänglichkeit des Bewußtſeins des Gläubigen um das ihm in Chriſto gegebene göttliche Leben. Auch ihren Ausdruck hat er nämlich an vielen Orten gefliſſentlich unterdrückt. [51]) Und ſo iſt es denn freilich kein

---

50) Auch hierin liegt wieder ein gewaltiges Argument für die Echtheit unſrer Briefe. Welchen feinen Takt müßte der Falſarius gehabt haben, der auch in dieſem Stücke den Schein der inneren Wahrheit ſo täuſchend zuwege gebracht hätte! Würde wohl ein Falſchmünzer ſeiner Kunſt auch nur überhaupt eine ſolche Aufgabe geſtellt haben?

51) So wenn es ad Ephes. c. 3 in der kürzeren Reſ., p. 12, heißt: *Καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη*: ſo iſt dieſer Ausdruck des Bewußtſeins der vollen Genüge in dem Erlöſer der längeren Reſ. zu feurig. Sie depotenzirt ihn zu dem ziemlich kühlen, p. 44: *Καὶ γὰρ Ἰησοῦς πάντα κατὰ γνώμην πράττει τοῦ πατρὸς, ὡς αὐτός που λέγει· ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε.* Oder wenn ad Magnes. c. 1 in der kürzeren Reſ., p. 17, Ignatius ſchreibt: *ᾄδω τὰς ἐκκλησίας, ἐν αἷς ἕνωσιν εὔχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ διάπαντος ἡμῶν ζῆν, πίστεως καὶ ἀγάπης, ἧς οὐδὲν προκέκριται, τὸ δὲ κυριώτερον Ἰησοῦ καὶ Πατρὸς, ἐν ᾧ ὑπομένοντες τὴν πᾶσαν ἐπήρειαν τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶ-*

Wunder, daß in ſeinen Ausſprüchen über die Gottheit des Erlöſers der Character der Urſprünglichkeit, von welchem wir vorhin redeten, ſo ganz abgeſchwächt iſt; und der außerordentliche Abſtand des Eindrucks, den die beiden Recenſionen in dieſer Beziehung machen, erklärt ſich zur Genüge.

Wir können uns nunmehr zu dem letzten noch übrigen Argumente Meier's wenden. Die *ſtyliſtiſche und ſprachliche Beſchaffenheit* der kürzeren Recenſion ſoll ihre Abhängigkeit von der längeren augenſcheinlich darthun; jene ſoll durchgängig als ein bloßer, höchſt unbehülflicher und für ſich allein häufig gar nicht ein Mal verſtändlicher Auszug aus dieſer erſcheinen. Den Beweis für dieſe Behauptung führt Meier durch die Zuſammenſtellung einer anſehnlichen Anzahl von Stellen, in denen ſich der richtige Ausdruck entſchieden auf Seiten des längeren Textes befinden ſoll. In Anſehung eines Theils dieſer Stellen hat dieß auch ſeine volle Richtigkeit; was folgt aber aus dieſem Umſtande für ſich *allein* mehr als daß an manchen Orten die echte, ur-

---

νος τούτου καὶ διαφυγόντες Θεοῦ τευξόμεθα: ſo wird dieß in der längeren Reſ., p. 53, in folgender Weiſe abgekühlt: *ᾄδω τὰς ἐκκλησίας, ἐν αἷς ἕνωσιν εὔχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστι σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα δὲ πιστῶν· οὗ τῷ αἵματι ἐλυτρώθητε· ἐν ᾧ ὑπομένοντες τὴν πᾶσαν ἐπήρειαν τοῦ αἰῶνος τούτου διαφεύξεσθε· πιστὸς γάρ, ὅς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε.* Wenn in demſelben Briefe c. 14 die kürzere Reſ., p. 21, lieſt: *Εἰδὼς ὅτι Θεοῦ γέμετε, συντόμως παρεκέλευσα ὑμᾶς*: ſo iſt dieß der längeren eine zu überſchwängliche Phraſe; ſie führt ſie, p. 59, auf das gehörige Mittelmaaß zurück: *Εἰδὼς ὑμᾶς πεπληρωμένους παντὸς ἀγαθοῦ, συντόμως παρεκάλεσα ἐν ἀγάπῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Wenn es ad Smyrn. c. 4 in der kürzeren Reſ., p. 35, lautet: *τούτου δὲ ἔχει ἐξουσίαν Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν*, und bald nachher: *ἀλλ' ἐγγὺς μαχαίρας ἐγγὺς Θεοῦ, μεταξὺ θηρίων μεταξὺ Θεοῦ, μόνον ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*: ſo iſt dieß alles der längeren Reſ., p. 84, der Ausdruck eines zu warmen Gefühls geweſen, und ſie hat es deßhalb ganz weggelaſſen. u. dergl. m.

ſprüngliche Lesart ſich in der längeren Reſ. erhalten hat, und daß an ihnen der kürzere Text nach Anleitung des längeren emmendirt werden muß? Dieß iſt ſchon deshalb die natürlichſte Erklärung jenes gewiß nichts weniger als auffallenden Phänomens, weil ſich in den hier in Rede ſtehenden Stellen die Lesart der kürzeren Reſ. auch rein an ſich betrachtet, ganz abgeſehn von der Vergleichung mit der der längeren, als ſinnlos und corrumpirt darſtellt. Ihre Beſtätigung findet dieſe Anſicht aber auch noch darin, daß in dieſer Beziehung das Verhältniß beider Recenſionen zu einander ungefähr das gleiche iſt; denn auch in der längeren fehlt es nicht an einzelnen Schäden, die mittelſt des geſunden Textes der kürzeren geheilt werden müſſen. Hier nur ein Paar Beiſpiele. **Ad Magnes.** c. 10 heißt es in dem längeren Text, p. 58: *ἀπόθεσθε οὖν τὴν κακὴν ζύμην, τὴν παλαιωθεῖσαν, τὴν σεσηπυῖαν, καὶ μεταβάλλεσθε εἰς νέαν ζύμην χάριτος· αὐλίσθητε ἐν Χριστῷ, ἵνα μὴ ὁ ἀλλότριος ὑμῶν κυριεύσῃ. ἄτοπόν ἐστιν Ἰησοῦν Χριστὸν λαλεῖν ἐπὶ γλώσσης, καὶ τὸν παυσθέντα Ἰουδαϊσμὸν ἐπὶ διανοίας ἔχειν κ. τ. λ.* Gewiß fällt hier jedermann das plötzliche und unmotivirte Ueberſpringen aus dem einen Bilde in ein andres, gar nicht irgendwie verwandtes auf. Alles erklärt ſich aber ſobald man in den kürzeren Text hineinblickt. Dieſer lautet, p. 20: *ὑπέρθεσθε οὖν τὴν κακὴν ζύμην, τὴν παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσασαν, καὶ μεταβάλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός· ἁλίσθητε ἐν αὐτῷ, ἵνα μὴ διαφθαρῇ τις ἐν ὑμῖν, ἐπεὶ ἀπὸ τῆς ὀσμῆς ἐλεγχθήσετε. ἄτοπόν ἐστιν Χριστὸν Ἰησοῦν καλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν. κ. τ. λ.* Augenſcheinlich beruht die in dem längeren Text vorliegende befremdliche Gedankenverbindung auf der irrthümlichen Lesart *αὐλίσθητε* ſtatt *ἁλίσθητε*, infolge welcher natürlich auch der Gedanke des nächſtfolgenden Satzes dem in dem *αὐλίσθητε* liegenden Bilde einigermaaßen conformirt werden

muſste. Ferner ad Philadelph. c. 10 leſen wir in der länge-ren Recſ., p. 81: *ἐπειδὴ — — ἀπηγγέλη μοι, εἰρηνεύειν τὴν ἐκκλησίαν τὴν ἐν τῇ Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας, πρέπον ἐστὶν ὑμῖν, ὡς ἐκκλησίᾳ Θεοῦ, χειροτονῆσαι ἐπίσκοπον, εἰς τὸ πρεσβεῦσαι ἐκεῖ Θεοῦ πρεσβείαν, εἰς τὸ συγχωρηθῆναι αὐτοῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γενομένοις, καὶ δοξάσαι τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ.* Was ſoll das *συγχωρηθῆναι* hier bedeuten? und was hat das *χειροτονῆσαι ἐπίσκοπον* unter dieſen Umſtänden für einen Sinn? Die kürzere Recſ., p. 33, hilft ſofort aus der Noth. Sie lieſt ſtatt *συγχωρηθῆναι συγχαρῆναι* und ſtatt *ἐπίσκοπον διάκονον*. Beide Male iſt ihre Lesart unverkennbar die genuine. Desgleichen ad Polycarp. c. 5 lautet der längere Text, p. 92: *Εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν, εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ Κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω· ἐὰν καυχήσεται, ἀπώλετο· καὶ ἐὰν γνωσθῇ πλὴν τοῦ ἐπισκόπου, ἔφθαρται.* Hier gibt das *γνωσθῇ πλὴν τοῦ ἐπισκόπου* gar keinen Sinn; alles iſt aber in der Ordnung, ſobald man mit dem kürzeren Text, p. 41, ſtatt *πλὴν πλέον* lieſt. u. ſ. f. So haben denn in Meier's Zuſammenſtellung von Varianten beider Recenſionen diejenigen Fälle, in denen das Recht wirklich auf Seiten des längeren Textes iſt, für ſich allein gar kein poſitives Gewicht, um ſeine Behauptung zu erhärten; bei einer guten Zahl der von ihm aufgeführten Stellen aber verhält es ſich überdieß grade umgekehrt. Eine zuverläſſige Entſcheidung läßt ſich von dieſer Seite her nur auf dem Grunde einer allgemeinen Vergleichung der characteriſtiſchen Eigenthümlichkeiten beider Recenſionen in Anſehung der Gedankenentwickelung und des Styls treffen.

Bei dieſer Vergleichung entſteht nun ſchon vonvornherein deshalb ein ſtarkes Vorurtheil wider die längere Recenſion, weil ſie in Beziehung auf die Weiſe der Gedankenentwickelung und der ſprachlichen Darſtellung in den verſchiedenen

Briefen ſich ſelbſt nicht gleich bleibt, während die kürzere durchgängig denſelben Character feſthält. Denn die Briefe an den Polykarpus und an die Römer und demnächſt auch der an die Smyrnäer fallen in der angegebenen Beziehung in der längeren Reſ. ganz aus der Art dieſer heraus, und entfernen ſich in vergleichungsweiſe nur ſehr geringem Maaße von dem Texte der kürzeren. Sonderbar, der Auszug, deſſen Eigenthümlichkeiten in Anſehung der Darſtellung eben daher rühren, daß er ein Excerpt iſt, behält dieſe ſeine Eigenthümlichkeiten auch da bei, wo er das Original, anſtatt es zu excerpiren, nur copirt; das Original dagegen verläugnet grade in dieſen Parthieen ſeinen eignen unterſcheidenden Character, und nimmt genau die ihm ſonſt characteriſtiſch fremden Eigenthümlichkeiten des erſt aus ihm abgeleiteten Excerpts an!

Der allgemeine Character der kürzeren Recenſion iſt auch von der hier fraglichen Seite ein höchſt eigenthümlicher. Die Gedankenausführung iſt körnigt und gedrängt, oft lakoniſch, aber ohne deſultoriſch zu ſein. Der Zuſammenhang liegt in ihr nicht immer unmittelbar vor Augen, weil die verknüpfenden Mittelgedanken häufig ausgelaſſen ſind; aber dieſe können gewöhnlich mit Sicherheit ergänzt werden, und es zieht ſich durch das Ganze wirklich ein ſtrenger Gedankengang hindurch. Die Gedanken werden nie eigentlich ausgeſponnen, aber ſie ſtrotzen oft von lebendigem Gehalt; ihre Fülle und Tiefe auszuſchöpfen bleibt dem Leſer überlaſſen. Dem ganz angemeſſen iſt ihr Ausdruck und der Styl. Der Briefſteller ſchreibt in einem prägnanten und conciſen, nicht ſelten kühnen, aber frappanten und wohl auch recht poetiſchen Ausdruck, der freilich deshalb auch oft dunkel iſt, und den Gedanken mehr nur andeutet als ausſpricht, und in kurzen, gedrungenen, ja ſpröden und unter einander nur loſe

verbundenen Perioden, ohne Rhythmus, aber voll Leben und Feuer. Man ſieht der Darſtellung deutlich die Eile an, mit der Ignatius unter ſeinen äußeren Umſtänden die Briefe ſchreiben mußte, [52]) und die mächtige Erregtheit ſeines Gemüths, die ihm dabei die Hand führte. Auch der Darſtellung iſt das Siegel der inneren Wahrheit aufgedrückt, und deshalb ſo wie vermöge der ſchwellenden Lebenswärme, die ſie durchſtrömt, feſſelt ſie, ſo wenig ſie auch eine ſchulgerechte iſt, grade in ihrer naiven Nachläſſigkeit durch einen hohen Reiz geiſtvoller Durchſichtigkeit.

Wie ſo ganz anders die längeren Briefe! Zunächſt welche Breite der Darſtellung im Vergleich mit den kürzeren! Der Gedanken ſind nicht mehrere, ſondern ſogar wenigere; denn die vollen tiefen Gedanken dieſer ſind in ihnen Behufs der Verdeutlichung abgeſchwächt. Aber mit welch einem Schwall von Worten ſind dieſe Gedanken überſchüttet! Man kann ſich kaum einen ſtärkeren Gegenſatz ſchriftſtelleriſcher und namentlich auch ſtyliſtiſcher Weiſen denken als den zwiſchen der ſchleppenden, wortreichen Predigtmanier der längeren Reſ. [53]) und der knapp anliegenden Diction der kürzeren. Was nun jener dieſe ſo viel größere Breite gibt, das iſt theils eine gehäufte Menge müßiger Epitheta, theils und ganz beſonders eine unüberſehliche Schaar bibliſcher Stellen. Wo ſich nur irgend ein Anknüpfungspunkt dazu darbot, da ſind in ihr ganze Schnüre von alt- und neuteſtamentlichen Aus-

---

52) Vgl. ad Polycarp. c. 8, p. 42: *Ἐπεὶ οὖν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἠδυνήθην γράψαι, διὰ τὸ ἐξαίφνης πλεῖν με ἀπὸ Τρωάδος εἰς Νεάπολιν, ὡς τὸ θέλημα προστάσσει, γράψεις ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις κ. τ. λ.*

53) Sie iſt wahrhaft *ἀμετροεπής*, eine Eigenſchaft, die ſie ſelbſt, ad Ephes. c. 9, p. 47, als ein Kriterium des häretiſchen Lügengeiſts angibt.

ſprüchen angebracht, wenn auch nur ganz beiläufig. Sodann wirkt eben dahin auch der Umſtand, daß die Gedanken überall gefliſſentlich in alt- und neuteſtamentliche Phraſen und Worte gekleidet auftreten, inſonderheit auch in pauliniſche. Nicht etwa blos in denjenigen Stellen, welche der kürzeren Reſ. fremd ſind, ſondern auch in den beiden Recenſionen gemeinſamen. Endlich iſt auch das Dogmatiſche und hauptſächlich das Dogmatiſchpolemiſche in dem längeren Text beiweitem breiter ausgeführt als in dem kürzeren. Man vergleiche z. E. nur die Stellen ad Magnes. c. 11, p. 20 der kürzeren und p. 58 sqq. der längeren Reſ., ad Trallian. c. 6, p. 23 d. k. R. u. p. 62 d. l., ebendaſelbſt c. 9 u. 10, p. 23 sq. d. k. u. p. 64 sqq. d. l. R. und ad Philadelph. c. 5 u. 6, p. 31 sq. d. k. u. p. 78 sqq. d. l. R.

Bleibt man nun vorerſt bei dieſem Punkte ſtehen, und fragt man ſich, welche von beiden Recenſionen in Anſehung deſſelben den Character der Originalität an ſich trage: ſo ſcheint uns der Vortheil ganz unzweifelhaft auf Seiten der kürzeren zu ſein. Die Darſtellung der längeren macht gewiß auch nicht von ferne den Eindruck der Eigenthümlichkeit, ja ſie macht entſchieden den entgegengeſetzten. Wir begreifen nicht, wie man darüber auch nur einen Augenblick in ſeinem Urtheil ſchwanken kann, ob die längere Recenſion eine Erweiterung der kürzeren ſei, oder die kürzere ein Excerpt aus der längeren. Das, was die längere mehr hat als die kürzere, liegt ja an den meiſten Orten ganz handgreiflich als Einſchiebſel zu Tage. Namentlich wo dieſer Ueberſchuß in Bibelſtellen beſteht, paſſen dieſe oft ſchlecht genug in den Context. So ad Ephes. c. 6, p. 45 sq., wo die Stelle Epheſ. 4, 4—6, in welcher Paulus die Epheſier zur Einträchtigkeit ermahnt, als ein Zeugniß deſſelben von ihrer Einigkeit aufgeführt wird. Ebendaſelbſt

c. 7, p. 46, wird vor den Häretikern gewarnt, mit der Bemerkung: *οὓς δεῖ ὑμᾶς ὡς θηρία ἐκκλίνειν*, und zur Begründung dieſer Warnung unter anderen weniger unangemeſſenen Stellen auch Jeſaj. 56, 10: *εἰσὶ γὰρ κύνες ἐνεοὶ, οὐ δυνάμενοι ὑλακτεῖν*, aufgeführt. In demſelben Briefe c. 12, p. 49 ſpielt die Stelle Matth. 23, 35 eine ganz wunderliche Rolle. Der längere Text lautet hier nämlich ſo: *Οἶδα τίς εἰμι, καὶ τίσιν γράφω· ἐγὼ μὲν ὁ ἐλάχιστος Ἰγνάτιος καὶ τοῖς ὑπὸ κίνδυνον καὶ κρίσιν παρόμοιος· ὑμεῖς δὲ ἠλεημένοι, ἐστηριγμένοι ἐν Χριστῷ· παραδοθεὶς γε ἐγὼ, ἀλλὰ τῶν διὰ Χριστὸν ἀναιρουμένων, ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ἰγνατίου, ἐλάχιστος· ὑμεῖς δὲ Παύλου συμμύσται ἐστέ, κ. τ. λ.* Und dabei verräth ſich nun überdieß noch auf unbeſtreitbare Weiſe die fremde Hand durch die unſinnige Umtaufe des *Ζαχαρίου κ. τ. λ.* in ein *Ἰγνατίου*. Dieß ſind einige aus den zahlreichen Stellen dieſer Art. Durch ſolche Abundanzen der längeren Reſ. geht nicht ſelten der Zuſammenhang gänzlich verloren. Als Beiſpiel kann die Stelle ad Philadelphen. c. 9 zu Anfange dienen. In dem kürzeren Text, p. 32, lautet der Schluß des c. 8: *ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός· τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ, ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι.* Hieran ſchließt ſich nun im ſchönſten Zuſammenhange (ſ. oben S. 731 f.) der Anfang des c. 9 folgendermaaßen an: *καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρείσσων δὲ ὁ ἀρχιερεὺς, ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ Θεοῦ. κ. τ. λ.* In der längeren Reſ. hingegen, p. 80 sq., ſchließt ſich das c. 8 in folgender breiten Geſtalt: *ἐμοὶ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς, οὗ παρακοῦσαι πρόδηλος ὄλεθρος. Αὐθεντικόν μοι ἐστὶν ἀρχεῖον ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ περὶ τούτων· ἐν οἷς θέλω ἐν*

τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι. Ὁ ἀπιστῶν τῷ εὐαγγελίῳ πᾶσιν ὁμοῦ ἀπιστεῖ· οὐ γὰρ προκρίνεται τὰ ἀρχεῖα τοῦ πνεύματος. Σκληρὸν τὸ πρὸς κέντρα λακτίζειν, σκληρὸν τὸ Χριστῷ ἀπιστεῖν, σκληρὸν τὸ ἀθετεῖν τὸ κήρυγμα τῶν ἀποστόλων. Wie, fragen wir, ſchließt ſich nun an **die letzteren hier hinzukommenden Sätze** der unmittelbar darauf folgende Anfang des c. 9 an: *Καλοὶ μὲν οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ τοῦ λόγου διάκονοι, κρείσσων δὲ ὁ ἀρχιερεύς, ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ Θεοῦ. Καλαὶ αἱ λειτουργικαὶ τοῦ Θεοῦ δυνάμεις· ἅγιος δὲ ὁ παράκλητος, καὶ ἅγιος ὁ λόγος, ὁ τοῦ πατρὸς υἱός κ. τ. λ.?* Es liegt auf der Hand, daß der Verfaſſer ſelbſt die Zuſammenhangsloſigkeit ſeiner Rede gefühlt hat; der hier gänzlich fremdartige Zuſatz: *καὶ οἱ τοῦ λόγου διάκονοι*, verräth es deutlich; denn er ſoll eben wenigſtens eine Art von Zuſammenhang mit dem zunächſt vorhergehenden herſtellen. Er deutet aber auch auf die Quelle aller dieſer Verwirrung hin, die darin liegt, daß der Verfaſſer, in der Vorſtellungsweiſe ſeiner ſpäteren Zeit befangen, bei dem *ἱερεῖς* ſchlechterdings an Kleriker dachte, und deshalb auch die Zurückbeziehung des Satzes: *Καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς κ. τ. λ.* auf das *ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν* nicht bemerkte. Uebrigens empfängt man aller neuteſtamentlichen Stellen und Phraſen ungeachtet von der längeren Rec. nicht ein Mal einen dem Geiſt und Character des N. Ts verwandten Eindruck, ſondern auch in dieſer Beziehung iſt durchaus der kürzeren, obwohl ihre Diction der neuteſtamentlichen äußerlich weit weniger ähnlich ſieht, der Preis zuzuerkennen. Wo in der erſteren Gedanken in neuteſtamentlichem Gewande einhergehen, welche ſie mit der letzteren gemein hat, da ſieht man es ihnen leicht an, daß ſie in jenes Gewand nur umgekleidet ſind. Ueberhaupt wer fühlte nicht den Abſtand der belebten Wärme und Friſche und der raſchen,

etwas flüchtigen [54]) Munterkeit der Darſtellung in der kürzeren Recenſion gegen das froſtige, breit umſtändliche Phlegma der längeren? Es waltet in dieſer letzteren grade an ſolchen Stellen, wo in der erſteren anmuthige poetiſche Blumen aufſproſſen, von dem Lebenshauch inniger Empfindung gezeitigt, nicht im Treibhauſe der Rhetorik, ein recht proſaiſcher Geiſt. Wenn wir in der kürzeren Reſ. ad Magnesian. c. 14, p. 21 leſen: *ἐπιδέομαι γὰρ τῆς ἡνωμένης ὑμῶν ἐν Θεῷ προσευχῆς καὶ ἀγάπης, εἰς τὸ ἀξιωθῆναι τὴν ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίαν διὰ* *τῆς ἐκκλησίας ὑμῶν δροσισθῆναι*: ſo entſpricht den ſchönen letzten Worten dieſer Stelle in dem längeren Text, p. 59, das kahle und noch dazu ganz unklar gedachte: *εἰς τὸ ἀξιωθῆναι τὴν ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίαν διὰ τῆς εὐταξίας ὑμῶν ποιμανθῆναι ἐν Χριστῷ.* Oder wenn es ad Roman. c. 2 in der kürzeren Reſ., p. 26, lautet: *ἵνα ἐν ἀγάπῃ χόρος γενόμενοι ᾄσητε τῷ πατρὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας ὁ Θεὸς κατηξίωσεν εὑρεθῆναι εἰς δύσιν, ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος. Καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς Θεὸν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω*: ſo ſpinnt die längere, p. 70, ſtatt der letzteren ſchönen Sentenz den vorangehenden Satz weiter aus mit der matten Wendung: *καὶ τῶν ἑαυτοῦ παθημάτων μάρτυρα καλῶν, τοῦ διελθεῖν αὐτὸν ἀπὸ κόσμου εἰς Θεὸν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω.* Iſt in ſolchen Paſſagen die lahme und verrenkte Phraſeologie der längeren Reſ. das Original und der leicht geſchürzte dichteriſche Ausdruck der kürzeren nur eine mühſame Nachbeſſerung? Nimmermehr! Nein, der antipoetiſche Geiſt jener hat an den zarten, von ſüßer Empfindung duftenden Blüthen dieſer Aergerniß genommen: ihre Poeſie hat ihn als eine dunkle,

---

54) Namentlich in Anſehung des Gebrauchs des Artikels läßt die kürzere Reſ. ſich arge Nachläßigkeiten zuſchulden kommen.

trübe Myſtik angeweht, und nicht eher hat er ſich beruhigt, bis er ſie glücklich in hausbackene Proſa umgeſetzt. [65])

Nächſt dieſer Breite characteriſirt die Darſtellung und den Styl des längeren Textes auch noch die größere Deutlichkeit und Leichtigkeit. Es iſt eine Thatſache, daß an den Stellen, (und ihrer ſind überaus viele,) wo die kürzere Rec. an Dunkelheit leidet, — ſei es nun infolge der Prägnanz ihrer Gedanken und der Conciſion ihres Ausdrucks oder infolge der Ungenauigkeit und der Verwickelung der Conſtruction, — die längere von dieſem Uebelſtande frei iſt, indem in ihr der ſchwierige Gedanke oder Paſſus entweder ganz fehlt, oder in klarerer, umſtändlicherer, periphraſtiſcher, überhaupt unzweideutiger Form auftritt, und an der Stelle der ungenauen oder ungefügigen Conſtruction eine plane und ſchulgerechte ſteht. Iſt dieß Zufall? Das wird niemand im Ernſt annehmen. Aber wenn nicht, welche Faſſung iſt dann die urſprüngliche? Wenn der kritiſche Kanon: Durior lectio praeferatur ei, qua posita oratio suaviter leniterque fluit, noch gilt: dann unſtreitig die der kürzeren Recenſion. Und dieß wird dem Unbefangenen bei den einzelnen Stellen auch der unmittelbare Eindruck beſtätigen; er wird ſich ſofort ſagen: die längere Rec. hat hier den Text der kürzeren behufs der Umgehung oder Entfernung der in ihm liegenden Schwierigkeiten zurecht gerückt. Verlangt man noch einen weiteren Beweis, ſo liegt er darin, daß in der längeren Recenſion

---

65) Hierher gehört ferner die unten (S. 768) zu beſprechende Stelle ad Ephes. c. 4 (*Χρῶμα Θεοῦ λαβόντες.*) Aus dieſem Motive möchten wir es auch herleiten, daß in der Stelle ad Smyrn. c. 4 die längere Rec. (p. 84) die ſchönen und rhythmiſchen Worte der kürzeren (p. 35) ausläßt: *ἀλλ' ἐγγὺς μαχαίρας ἐγγὺς Θεοῦ, μεταξὺ θηρίων μεταξὺ Θεοῦ.* Wahrſcheinlich hat der Bearbeiter des längeren Textes hauptſächlich an dem *μεταξὺ Θεοῦ* Anſtoß genommen. Ueberhaupt aber hat die Glut der Empfindung, die in dieſem Ausruf hervorbricht, zu viel innere Naturwahrheit als daß ſie ihm hätte wahr und angemeſſen erſcheinen können.

grade durch dasjenige, was wir, dieſelbe mit der kürzeren zuſammengehalten, für verdeutlichende und berichtigende Erweiterungen anſehen, an manchen Orten der ſtrenge Zuſammenhang, der in der kürzeren ſtatt findet, geſtört wird. Zum Belag nur zwei Beiſpiele aus dem Briefe an die Epheſier. In der kürzeren Reſ., p. 12 findet zwiſchen c. 3 und c. 4 eine völlig richtige Gedankenverbindung ſtatt. C. 3 ſchreibt der Verfaſſer: *Ἀλλ' ἐπεὶ ἡ ἀγάπη οὐκ ἐᾷ με σιωπᾶν περὶ ὑμῶν, διὰ τοῦτο προείλαβον παρακαλεῖν ὑμᾶς, ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ Θεοῦ. Καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες, ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν.* Hieran ſchließt ſich nun ganz folgerichtig der Anfang des c. 4 an: *Ὅθεν πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ, ὅπερ καὶ ποιεῖτε.* Blicken wir jetzt in die längere Reſ., p. 44: Hier lautet der Schluß des c. 3 anders. *Ἀλλ' ἐπειδὴ*, heißt es, *ἡ ἀγάπη οὐκ ἐᾷ με σιωπᾶν περὶ ὑμῶν, διὰ τοῦτο προείλαβον παρακαλεῖν ὑμᾶς, ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ Θεοῦ. Καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς πάντα κατὰ γνώμην πράττει τοῦ πατρὸς, ὡς αὐτός που λέγει· ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε. Οὐκοῦν καὶ ἡμᾶς χρὴ ζῆν κατὰ γνώμην Θεοῦ ἐν Χριστῷ, καὶ ζηλοῦν ὡς Παῦλος· μιμηταὶ γάρ μου, φησὶ, γίνεσθε, καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ.* Nun folgt c. 4 folgendermaaßen: *Ὅθεν καὶ ὑμῖν πρέπει, συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ, τοῦ κατὰ Θεὸν ποιμαίνοντος ὑμᾶς· ὅπερ καὶ ποιεῖτε αὐτοί.* Wie das *ὅθεν* hier auftritt, iſt es durch das Vorhergehende nicht motivirt, weil der (nicht von ſelbſt zu ſupplirende) Mittelgedanke fehlt, daß die Biſchöfe, und zwar grade ſie, *ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ* ſtehen. Der Verfaſſer hat dieß auch ſelbſt gefühlt, und dem Uebelſtande durch den Zuſatz: *τοῦ κατὰ Θεὸν ποιμαίνοντος ὑμᾶς*, abzuhelfen geſucht; aber man

erkennt hierin gar leicht eben die bloße Nachhülfe. Wie leibelöſig erſcheint in dieſer Stelle überhaupt der ganze Gedankengang in der längeren Reſ. im Vergleich mit der kürzeren! Woher das gekommen liegt auf der Hand. Dem Bearbeiter des kürzeren Textes war der Satz: *καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, κ. τ. λ.* zu dunkel. Er paraphraſirte ihn deshalb weitläuftig; aber ohne die eigentliche Pointe in's Auge zu faſſen, und nur ſeiner Liebhaberei nachhängend, neuteſtamentliche Stellen anzubringen. Darüber, und vielleicht auch weil er ſich mit dem ebenfalls dunkeln: *ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες, ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσὶν,* keinen Rath wußte, und es deshalb wegwarf, fiel er ganz aus dem Tact des Syllogismus heraus. Das zweite Beiſpiel entnehmen wir aus c. 7 deſſelben Sendſchreibens. Hier warnt Ignatius vor den Häretikern. Zu dieſem Ende ſchreibt er in der kürzeren Reſ., p. 13: *οὓς* (eben die Häretiker) *δεῖ ὑμᾶς φυλάσσεσθαι ὄντας δυσθεραπεύτους· εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικὸς καὶ πνευματικός. κ. τ. λ.* In der längeren Reſ. dagegen, p. 46, leſen wir dieſe Stelle folgendergeſtalt: *οὓς φυλάσσεσθαι χρὴ ἀνίατα γὰρ νοσοῦσιν· ἰατρὸς δὲ ἡμῶν ἐστιν ὁ μόνος ἀληθινὸς Θεός. κ. τ. λ.* In der kürzeren Reſ. nun ſieht man gar wohl, wie die Rede auf den göttlichen Arzt kommt. Es iſt geſagt worden, man ſolle ſich vor der Berührung mit den Häretikern hüten, denn ſie ſeien *δυσθεράπευτοι*, ihre Heilung werde alſo den geſund gläubigen doch nicht gelingen. Hier war es dann die ganz natürliche Frage: wie nun aber, wenn jene Verirrten doch noch als heilbar beſchrieben werden, (denn ein ſchwer zu heilender iſt ja auch noch ein heilbarer,) wer ſoll ſie denn heilen wenn nicht die im Glauben geſunden? Und hierauf antwortet der Verfaſſer: der Eine und alleinige Art, Chriſtus; Ihm ſind ſie zu überlaſſen; Er

allein vermag auch ihren Schaden zu beheben.[56]) Anders aber ſtellt es ſich in der längeren Recſ. Ihrem Verfaſſer iſt es bei ſeinem Ketzerhaß zu wenig geweſen, daß die Häretiker ſchwer heilbar ſeien; er macht aus ihrem Uebel ein unheilbares (*ἀνίατα νοσοῦσιν*), und nun iſt freilich nicht mehr daran zu denken, daß ſie eines Arztes bedürfen ſollten, und man weis ſich die unmittelbar folgende Erwähnung des *ἰατρὸς ἡμῶν* nicht zu motiviren.

Doch was wir hier im Allgemeinen als thatſächlich vorausgeſetzt haben, das muß noch erſt nachgewieſen werden, nämlich daß in den Stellen, wo der Text der kürzeren Recſ. dunkel, ſchwierig und holpricht erſcheint, die längere leicht und plan dahinfließt, ſo daß ihre Faſſung ſich als eine bequeme Zurechtmachung von jenem darſtellt. Hoffentlich wird für dieſen Zweck die folgende Zuſammenſtellung ſolcher Paſſagen ausreichen, in welchen zwiſchen beiden Recenſionen augenſcheinlich das angegebene Verhältniß ſtatt findet.

Ad Ephes. c. 3 haben wir kaum erſt (S. 766 f.) beſprochen. In demſelben Briefe c. 4 (Statt des dunklen, aber zarten und dichteriſchen: *ἐν ὁμονοίᾳ χρῶμα Θεοῦ λαβόντες* der kürz. Recſ., p. 12, hat die längere, p. 45, das leicht verſtändliche: *ἐν ὁμονοίᾳ συναφείαν Θεοῦ λαβόντες.*), c. 8 zu Anfange (Statt des ſchwierigen: *ὅταν γὰρ μηδεμία ἔρις ἐνείρισται ἐν ὑμῖν, ἡ δυναμένη ὑμᾶς βασανίσαι*, der kürz. Recſ.,

---

56) Vgl. ad Smyrn. c. 4, p. 35: *οὓς* (die doketiſchen Irrlehrer) *οὐ μόνον δεῖ ὑμᾶς μὴ παραδέχεσθαι, ἀλλ' εἰ δυνατόν ἐστι μηδὲ συναντᾷν· μόνον δὲ προσεύχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν, ἐάν πως μετανοήσωσιν, ὅπερ δύσκολον. Τούτου δὲ ἔχει ἐξουσίαν Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν.* Auch in dieſer Stelle hat die längere Recſ., p. 81, wiewohl ſie ſonſt keine weſentlichen Abänderungen vornimmt, den Satz: *Τούτου δὲ ἔχει ἐξουσίαν κ. τ. λ.* für zu gelinde gegen die Häretiker gehalten und deshalb ganz ausgelaſſen, zuſammt dem unmittelbar voraufgehenden *ὅπερ δύσκολον.*

p. 13, ſchreibt die längere, p. 46: *ὅταν γὰρ μηδεμία ἐπιθυμία ἐν ὑμῖν ὑπάρχει, δυναμένη ὑμᾶς ῥυπᾶναι καὶ βάσανον ἐπαγαγεῖν.*) und am Schluß (Statt des mißverſtändlichen: *ἃ δὲ καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστιν*, der kürzeren Reſ., p. 13, ſteht in der längeren, p. 46: *ὑμεῖς δὲ πλήρεις ὄντες τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὐδὲν σαρκικὸν, ἀλλὰ πνευματικὰ πάντα πράσσετε.*) c. 9 (das ſchwierige *σύνοδοι πάντες* der kürzeren Reſ., p. 14, iſt in der längeren, p. 47 ganz hinweggeblieben, und am Schluß ſteht an der Stelle des ſchwierigen *ὅτι κατ' ἄλλον βίον οὐδὲν ἀγαπᾶτε, εἰ μὴ μόνον τὸν Θεὸν*, der kürzeren Reſ. in der längeren: *ὅτι μὴ τῇ ματαιότητι προςέχετε· οὐδὲν κατὰ σάρκα ἀγαπᾶτε, ἀλλὰ κατὰ Θεόν.*), c. 12 (Aus dem dunklen: *πάροδος ἐστὲ τῶν εἰς Θεὸν ἀναιρουμένων*, der kürzeren Reſ., p. 14, macht die längere, p. 49, ein: *παραδοθεὶς γε ἐγὼ, ἀλλὰ τῶν διὰ Χριστὸν ἀναιρουμένων, ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ κ. τ. λ.* Am Schluß ſtößt man ſich in der kürzeren Reſ. natürlich an das: *ὃς* [nämlich Paulus] *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Die längere Reſ. ſetzt ſtatt deſſen: *ὃς πάντοτε ἐν ταῖς δεήσεσιν αὐτοῦ μνημονεύει ὑμῶν.*), c. 13 am Anfange (In der kürzeren Reſ., p. 14 sq. leſen wir das ſchwierige: *σπουδάζετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν Θεοῦ καὶ εἰς δόξαν* [ſtatt *δόξαν* iſt höchſt wahrſcheinlich zu leſen *δοχὴν*]; in der längeren Reſ., p. 49, iſt die Schwierigkeit dadurch entfernt, daß das zweite *εἰς* [vor *δόξαν*] herausgeworfen iſt, ſo daß ſich nun das *δόξαν* mit auf *Θεοῦ* bezieht.), c. 14 (Hier iſt die ſchwierige Stelle in der kürz. Reſ. p. 15: *ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη· τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα Θεοῦ ἐστιν*, in der längeren Reſ., p. 49, in folgender Weiſe bequem gangbar gemacht: *ἀρχὴ ζωῆς πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη· τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα Θεοῦ ἄνθρωπον ἀποτελεῖ.*), c. 15 (Die hier in der kürzeren

Reſ., p. 15, vorkommende myſteriöſe Stelle: εἷς οὖν διδάσκαλος, ὃς εἶπεν καὶ ἐγένετο· ἃ σιγῶν δὲ πεποίηκεν ἄξια τοῦ πατρός ἐστιν. Ὁ λόγον Ἰησοῦ κεκτημένος ἀληθῶς δύναται καὶ τῆς ἡσυχίας αὐτοῦ ἀκούειν, ἵνα τέλειος ᾖ· iſt in der längeren, p. 49, ganz ausgefallen.), c. 16 (In der kürzeren Reſ., p. 15, iſt hier der Ausdruck in ſeiner Kürze ziemlich unbehülflich: Μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου· οἱ οἰκοφθόροι βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν· εἰ οὖν οἱ κατὰ σάρκα ταῦτα πράσσοντες ἀπέθανον, πόσῳ μᾶλλον ἐὰν πίστιν Θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρῃ, κ. τ. λ. Die längere Reſ., p. 50, hat alles vollkommen mundrecht gemacht: Μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου· οἱ οἰκοφθόροι βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν· εἰ δὲ οἱ τοὺς ἀνθρωπίνους οἴκους διαφθείροντες θανάτῳ καταδικάζονται, πόσῳ μᾶλλον οἱ τὴν Χριστοῦ ἐκκλησίαν νοθεύειν ἐπιχειροῦντες, αἰωνίαν τίσουσιν δίκην, κ. τ. λ.), c. 17 (In der kürzeren Reſ., p. 15, iſt die Rede etwas dunkel: διά τι δὲ οἱ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα λαβόντες Θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός; τί μωρῶς ἀπολλύμεθα, ἀγνοοῦντες τὸ χάρισμα, ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ Κύριος; Im längeren Text, p. 50 sq., iſt alles völlig plan: Διὰ τί λογικοὶ ὄντες οὐ γινόμεθα φρόνιμοι; διὰ τί ἔμφυτον τὸ περὶ Θεοῦ παρὰ τοῦ Χριστοῦ λαβόντες κριτήριον εἰς ἄγνοιαν καταπίπτομεν, καὶ ἐξ ἀμελείας ἀγνοοῦντες τὸ χάρισμα, ὃ εἰλήφαμεν, ἀνοήτως ἀπολλύμεθα;), c. 18 zu Anfang (Hier liegt wieder in dem Ausdruck der kürzeren Reſ., p. 15: Περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ, ὅ ἐστιν σκάνδαλον τοῖς ἀπιστοῦσιν, ἡμῖν δὲ σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος· eine Schwierigkeit, die in der längeren, p. 51, freilich wieder mit Aufopferung eines Theils des Gedankeninhalts, völlig aus dem Wege geräumt iſt: ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ τοῖς μὲν ἀπίστοις σκάνδαλόν ἐστι, τοῖς δὲ πιστοῖς σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος.), c. 19 (In der kürzeren Reſ., p. 16, ſteht hier: τρία μυστήρια

κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη. Πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν; ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας κ. τ. λ. Dabei ſind die *ἡσυχία Θεοῦ* und das *τοῖς αἰῶσιν* nicht ſofort deutlich. Darum übergeht die längere Ref., p. 51, beides ganz. Sie ſchreibt ſo: *τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ ἐπράχθη, ἡμῖν δὲ ἐφανερώθη· ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς πρὸ αὐτοῦ. κ. τ. λ.* Freilich iſt hiermit auch der ſtrenge Zuſammenhang aufgelockert. Späterhin ſchreibt die kürzere Ref. in ſehr prägnanter Weiſe: *Θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερομένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς.* Die längere Ref. löſt dieß auf, und verwahrt es zugleich gegen Mißverſtändniſſe: *Θεοῦ ὡς ἀνθρώπου φαινομένου, καὶ ἀνθρώπου ὡς Θεοῦ ἐνεργοῦντος· ἀλλ' οὔτε τὸ πρότερον δόξα, οὔτε τὸ δεύτερον ψιλότης· ἀλλὰ τὸ μὲν ἀλήθεια, τὸ δὲ οἰκονομία.*). Ad Magnesian. c. 1 (Hier findet ſich in der kürzeren Ref., p. 17, folgende ſehr dunkle Stelle: *ᾄδω τὰς ἐκκλησίας, ἐν αἷς ἕνωσιν εὔχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ διάπαντος ἡμῶν ζῆν, πίστεως καὶ ἀγάπης, ἧς οὐδὲν προκέκριται, τὸ δὲ κυριώτερον Ἰησοῦ καὶ πατρὸς, ἐν ᾧ ὑπομένοντες τὴν πᾶσαν ἐπήρειαν τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ διαφυγόντες Θεοῦ τευξόμεθα.* Mit dieſem Paſſus hat die längere Ref., p. 53, kurze Umſtände gemacht. Nach Ueberbordwerfung alles deſſen, was Schwierigkeiten macht, gibt ſie denſelben in folgender Weiſe wieder: *ᾄδω τὰς ἐκκλησίας, ἐν αἷς ἕνωσιν εὔχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ· ὅς ἐστι σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα δὲ πιστῶν· οὗ τῷ αἵματι ἐλυτρώθητε· δι' οὗ ἔγνωτε Θεὸν, μᾶλλον δὲ ὑπ' αὐτοῦ ἐγνώσθητε· ἐν ᾧ ὑπομένοντες τὴν πᾶσαν ἐπήρειαν τοῦ αἰῶνος τούτου διαφεύξεσθε· πιστὸς γὰρ, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε.*), c. 3. (Die ſchon oben S. 436 ff. beſprochene ſchwierige Stelle von der *νεωτερικὴ τάξις* des Biſchofs Damas. Dort ſ. auch die Umbildung, welche

dieſelbe in der längeren Reſ. erlitten hat. Ueberdieß ändert dieſe letztere hier auch die einzelnen ungewöhnlichen und undeutlichen Ausdrücke. Wenn die kürzere Reſ., p. 18, das Kapitel ſo anhebt: *Καὶ ὑμῖν δὲ πρέπει, μὴ συγχρᾶσθαι τῇ ἡλικίᾳ τοῦ ἐπισκόπου, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν Θεοῦ πατρὸς πᾶσαν ἐντροπὴν αὐτῷ ἀπονέμειν*: ſo leſen wir dafür in der längeren, p. 53: *Καὶ ὑμῖν δὲ πρέπει, μὴ καταφρονεῖν τῆς ἡλικίας τοῦ ἐπισκόπου, ἀλλὰ κατὰ γνώμην Θεοῦ πατρὸς πᾶσαν ἐντροπὴν αὐτῷ ἀπονέμειν.* Wenn es am Schluß des Kapitels in der kürzeren Reſ. heißt: *τὸ δὲ τοιοῦτο οὐ πρὸς σάρκα ὁ λόγος, ἀλλὰ πρὸς Θεὸν, τὸν τὰ κρύφια εἰδότα*: ſo hat die längere Reſ., p. 54, dafür das deutlichere: *τὸ δὲ τοιοῦτο οὐ πρὸς ἄνθρωπον, ἀλλὰ πρὸς Θεὸν ἔχει τὴν ἀναφοράν.*), c. 6. (Die kürzere Reſ. ſchreibt, p. 19: *πάντες οὖν ὁμοήθειαν Θεοῦ λαβόντες ἐντρέπεσθε ἀλλήλους.* Die Phraſe *ὁμοήθειαν Θεοῦ λαμβάνειν* iſt freilich ziemlich kühn; darum ſchreibt die längere Reſ., p. 55: *πάντες οὖν ἐν ὁμονοίᾳ ἀλλήλους ἀγαπήσωμεν.* Das Hauptſtück ſchließt in dem kürzeren Text mit einer im höchſten Grade gewagten Ausdrucksweiſe: *ἑνώθητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς προκαθημένοις εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας.* Das mußte der Bearbeiter natürlich ausmärzen; er ſchreibt blos: *ἑνώθητε τῷ ἐπισκόπῳ, ὑποτασσόμενοι τῷ Θεῷ δι' αὐτοῦ ἐν Χριστῷ.*), c. 15, der Schluß des ganzen Briefes. (Auch dieſer lautete in der kürzeren Reſ., p. 21: *ἔῤῥωσθε ἐν ὁμονοίᾳ Θεοῦ, κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός*, dem Bearbeiter zu rauh; er hat ihn deshalb, p. 60, folgendermaaßen abgeglättet: *ἔῤῥωσθε ἐν ὁμονοίᾳ, πνεῦμα κεκτημένοι ἀδιάκριτον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, διὰ θελήματος Θεοῦ.*) Ad Trallian. c. 3. (Der kürzere Text, p. 22, wagt den Ausdruck: *τὸν ἐπίσκοπον, ὄντα υἱὸν τοῦ πατρός.* Der längere, p. 61, gibt dieß umſchreibend ſo wieder: *ὡς καὶ ὁ ἐπίσκοπος τοῦ*

πατρὸς τῶν ὅλων τύπος ὑπάρχει.), c. 4. (Dieſes in der kürzeren Reſ., p. 22, ſehr dunkle Kapitel iſt in der längeren, p. 61, faſt ganz umgebildet, und das durchgängig im Sinne einer applanirenden Tendenz.), c. 5. (Daſſelbe fängt in der kürzeren Reſ., p. 23, an: *Μὴ οὐ δύναμαι τὰ ἐπουράνια γράψαι;* Die längere Reſ., p. 61, gibt dieß verdeutlicht wieder: *Μὴ γὰρ οὐκ ἐβουλόμην ὑμῖν μυστικώτερα γράψαι;*), c. 8. (Die kürzere Reſ., p. 23, hat hier folgende in ihrer prägnanten Kürze äußerſt dunkle Stelle: *ὑμεῖς οὖν πραϋπάθειαν ἀναλαβόντες ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ Κυρίου, ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Der Bearbeiter, p. 63 sq., löſt alle hierin liegende Anſtöße in Wohlgefallen auf: *ὑμεῖς οὖν ἀναλαβόντες πρᾳότητα, γίνεσθε μιμηταὶ παθημάτων καὶ ἀγάπης αὐτοῦ* [Chriſti], *ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς, δοὺς ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν λύτρον, ἵνα τῷ αἵματι αὐτοῦ καθαρίσῃ ἡμᾶς παλαιᾶς δυσσεβείας, καὶ ζωὴν ἡμῖν παράσχηται, μέλλοντας ὅσον οὐδέπω ἀπόλλυσθαι ὑπὸ τῆς ἐν ἡμῖν κακίας.*), c 11. (In der kürzeren Reſ., p. 24, wieder eine der allerkühnſten und conciſeſten Paſſagen: *οὗτοι* [die Häretiker] *γὰρ οὐκ εἰσὶν φυτεία τοῦ πατρός. Εἰ γὰρ ἦσαν, ἐφαίνοντο ἂν κλάδοι τοῦ σταυροῦ, καὶ ἦν ἂν ὁ καρπὸς αὐτῶν ἄφθαρτος, δι' οὗ ἐν τῷ πάθει αὐτοῦ προσκαλεῖται ὑμᾶς ὄντας μέλη αὐτοῦ. Οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν, τοῦ Θεοῦ ἕνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὅς ἐστιν αὐτός.* Die längere Reſ., p. 67, hat auch hier in ihrer eigenmächtigen Weiſe den Weg gangbar gemacht: *εἰ γὰρ ἦσαν τοῦ πατρὸς κλάδοι, οὐκ ἂν ἦσαν ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ τῶν ἀποκτεινάντων τὸν τῆς δόξης κύριον· νῦν δὲ τὸν σταυρὸν ἀρνούμενοι, καὶ τὸ πάθος ἐπαισχυνόμενοι καλύπτουσι τὴν Ἰουδαίων παρανομίαν, τῶν θεομάχων, τῶν κυριοκτόνων, μικρὸν γὰρ εἰπεῖν, προφητοκτόνων· ὑμᾶς δὲ παρακαλεῖ Χριστὸς εἰς τὴν αὐτοῦ*

ἀφθαρσίαν, διὰ τοῦ πάθους αὐτοῦ καὶ τῆς ἀναστάσεως, ὅντας μέλη αὐτοῦ.), c. 13. (Bei der in der kürzeren Reſ., p. 25, *ἁγνίζετε ὑμῶν τὸ ἐμὸν πνεῦμα, οὐ μόνον νῦν, ἀλλὰ καὶ ὅταν Θεοῦ ἐπιτύχω*, lautenden Stelle hilft der Bearbeiter der Schwierigkeit ohne Umſchweif, freilich ſchlecht genug, dadurch ab, daß er, p. 68, ſtatt *ἁγνίζετε ὑμῶν* ſchreibt: *ἀσπάζεται ὑμᾶς*.) Ad Philadelph. c. 1 princ. (Dieſer Brief eröffnet ſich in der kürzeren Reſ., p. 30 sq., mit einer höchſt ſeltſamen Conſtruction: *Ὃν ἐπίσκοπον ἔγνων, οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ, οὐδὲ δι' ἀνθρώπων κεκτῆσθαι τὴν διακονίαν τὴν εἰς τὸ κοινὸν ἀνήκουσαν, οὐδὲ κατὰ κενοδοξίαν, ἀλλ' ἐν ἀγάπῃ Θεοῦ πατρὸς καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, κ. τ. λ.* Die längere Reſ., p. 75, hat hier ſofort das ungefügige Glied eingerenkt: *Θεασάμενος ὑμῶν τὸν ἐπίσκοπον, ἔγνων ὅτι οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ, οὐδὲ δι' ἀνθρώπων ἠξιώθη τὴν διακονίαν τὴν εἰς τὸ κοινὸν ἀνήκουσαν ἐγχειρισθῆναι, οὐδὲ κατὰ κενοδοξίαν, ἀλλ' ἐν ἀγάπῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ πατρὸς, τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. κ. τ. λ.*), c. 2. (Die kürzere Reſ., p. 31, ſchreibt hier von den Häretikern: *πολλοὶ γὰρ λύκοι ἀξιόπιστοι ἡδονῇ κακῇ αἰχμαλωτίζουσι τοὺς θεοδρόμους*. Die längere Reſ. hat das *ἀξιόπιστοι* 57) unverſtändlich gefunden, und deshalb ſchreibt ſie, p. 75: *πολλοὶ γὰρ λύκοι κωδίοις ἠμφιεσμένοι ἡδονῇ κακῇ κ. τ. λ.*), c. 3. (In der kürzeren Reſ., p. 31, leſen wir hier: *οὐχ ὅτι παρ' ὑμῖν μερισμὸν εὗρον, ἀλλ' ἀποδιϋλισμόν.* Dieſer letztere Aus-

---

57) Wie Ignatius dieſes *ἀξιόπιστοι* verſtanden hat, ergibt ſich von ſelbſt bei der Vergleichung folgender Parellelſtellen: ad Trallian. c. 6, p. 23: *παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς — — ἀλλοτρίας βοτάνης ἀπέχεσθαι, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις, οἳ καὶ ἰοῖς παρεμπλέκουσιν Ἰησοῦν Χριστὸν, κατ' ἀξίαν πιστευόμενοι· ὥσπερ θανάσιμον φάρμακον διδόντες μετὰ οἰνομέλιτος, κ. τ. λ.* ad Polycarp. c. 3, p. 40: *Οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιστοι εἶναι καὶ ἑτεροδιδασκαλοῦντες μή σε καταπλησσέτωσαν.* Vgl. auch Voſſius zu unſrer Stelle, p. 30.

druck iſt dunkel; deshalb ſchreibt die längere Reſ., p. 75, dafür: *οὐχ ὅτι παῤ ὑμῖν μερισμὸν εὗρον, ταῦτα γράφω, ἀλλὰ προασφαλίζομαι ὑμᾶς ὡς τέκνα Θεοῦ.* Dieß Kapitel ſchließt in der kürzeren Reſ. mit den Worten: *εἴ τις ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ περιπατεῖ, οὗτος τῷ πάθει οὐ συγκατατίθεται.* Das iſt allerdings wieder eine ungewöhnliche Redeweiſe; darum umſchreibt die längere Reſ., p. 26, dieſelbe verdeutlichend: *εἴ τις ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ περιπατεῖ, οὗτος οὐκ ἔστι Χριστοῦ, οὔτε τοῦ πάθους αὐτοῦ κοινωνός.*), c. 8. (Es iſt dieß die oben S. 339 f. beſprochene ſchwierige Stelle, in der kürzeren Reſ. p. 32. In der längeren, p. 80 sq. wird grade der Satz, welcher der eigentliche Sitz des Knotens iſt, ganz weggelaſſen: *Καὶ λέγοντος μοῦ αὐτοῖς, ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι πρόκειται.*) Ad Smyrn. c. 8. (Die Stelle, über welche wir oben S. 472 ff. verhandelt haben; in der kürzeren Reſ., p. 36: *ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.* Die Schwierigkeit liegt in dem letzteren Gliede. Dieß iſt auch dem Bearbeiter unverſtändlich erſchienen, und er hat es deshalb, wenn auch unrichtig, doch in ſehr verſtändlicher Weiſe umſchrieben, p. 86: *ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ὁ Χριστὸς, πᾶσα ἡ οὐράνιος στρατιὰ παρέστηκεν, ὡς ἀρχιστρατήγῳ τῆς δυνάμεως Κυρίου καὶ διανομεῖ πάσης νοητῆς φύσεως.*), c. 13. (Die kürzere Reſ., p. 38, ſchreibt hier: *ἀσπάζομαι — — τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας.* Eine ſolche ſcheinbare contradictio in adjecto iſt dem Bearbeiter anſtößig geweſen, er hat deshalb, p. 89, den Satz folgendergeſtalt abgeändert: *ἀσπάζομαι — — ἀειπαρθένους καὶ τὰς χήρας.*) Ad Polycarp. c. 2. (Hier lautet es in der kürzeren Reſ., p. 40: *φρόνιμος γίνου ὡς ὁ ὄφις ἐν ἅπασιν, καὶ*

ἀκέραιος ὡσεὶ περιστερά. *Διὰ τοῦτο σαρκικὸς εἶ καὶ πνευματικὸς, ἵνα τὰ φαινόμενά σου εἰς πρόσωπον κολακεύῃς, τὰ δὲ ἀόρατα αἴτει, ἵνα σοι φανερωθῇ.* Hier iſt dem Bearbeiter mehreres außer der Ordnung erſchienen. Ein Mal dünkte ihn das *διὰ τοῦτο σαρκικὸς κ. τ. λ.* undeutlich und mißverſtändlich, ſodann ebenmäßig auch das *κολακεύῃς*, endlich ſtieß er ſich auch an das Herausfallen des letzten Satzes aus der Conſtruction. Deshalb redigirte er, p. 90, den Text ſo: *φρόνιμος γίνου κ. τ. λ.* *Διὰ τοῦτο ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος εἶ, σαρκικὸς καὶ πνευματικὸς, ἵνα τὰ φαινόμενά σοι εἰς πρόσωπον ἐπανορθώσῃς, τὰ δὲ ἀόρατα αἰτῇς, ἵνα σοι φανερωθείῃ.* Bald darauf folgt in der kürzeren Rec. die Stelle: *ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε, ὡς κυβερνῆται ἀνέμους, καὶ ὡς χειμαζόμενος λιμένα, εἰς τὸ θεοῦ ἐπιτυχεῖν.* Dieß iſt in der That eine lahme Vergleichung. Der Bearbeiter hat dieß gefühlt, und deshalb dem Gedanken eine ganz veränderte Wendung gegeben, p. 90 sq.: *ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε εὔχεσθαι· ὥσπερ γὰρ κυβερνήτῃ ἄνεμος συμβάλλεται, καὶ ὡς νηῒ χειμαζομένῃ λιμένες εὔθετοι εἰς σωτηρίαν, οὕτω καί σοι ἡ εὐχὴ πρὸς τὸ περιτυχεῖν Θεοῦ.*)

So wäre denn auch das letzte Argument Meier's als nicht probehaltig befunden. Die Differenz beider Recenſionen in Anſehung der Darſtellungsweiſe und der ſprachlichen und ſtyliſtiſchen Form, weit entfernt auf eine Abhängigkeit des kürzeren Textes von dem längeren ſchließen zu laſſen, weiſt grade umgekehrt (wie es uns dünkt, unverkennbar,) dieſen als eine Ueberarbeitung von jenem aus. Zu deſto feſterer Begründung dieſer Anſicht möge es uns hier vergönnt ſein, noch auf einige verwandte, wenn auch mit der Meier'ſchen Argumentation nicht grade direct zuſammenhangende Erſcheinungen in den längeren Briefen aufmerkſam zu machen.

Schon oben haben wir bemerkt, wie manche die Chriſtologie und die Trinitätslehre betreffende Aeußerungen der kürzeren Rec., welche einer mehr dogmatiſirenden Zeit zweideutig und deshalb bedenklich klingen mußten, in der längeren genauer beſtimmt und rechtgläubig gemacht vorliegen. Derſelbe Fall findet nun auch in Anſehung andrer dogmatiſcher Lehrpunkte ſtatt, in einer Weiſe, die deutlich verräth, daß der längere Text eben nur eine Umbildung des kürzeren durch eine ängſtlich rechtgläubige Feder der nachignatianiſchen Zeit iſt. Wenige Beiſpiele werden genügen. **Ad Ephes. c. 13** am Schluß heißt es in der kürzeren Rec., p. 15: *οὐδὲν ἐστιν ἄμεινον εἰρήνης, ἐν ᾗ πᾶς πόλεμος καταργεῖται ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων.* Dieſer Ausdruck ſchien die mißliche Vorſtellung von einem Kriege der himmliſchen Geiſter unter einander veranlaſſen zu können. Deshalb formt die längere Rec., p. 49, die Stelle ſo um: *οὐδὲν ἄμεινον τῆς κατὰ Χριστὸν εἰρήνης, ἐν ᾗ πᾶς πόλεμος καταργεῖται ἀερίων καὶ ἐπιγείων πνευμάτων· οὐ γάρ ἐστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχὰς καὶ πρὸς ἐξουσίας καὶ πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* (Epheſ. 6, 12). Hiermit war der Leſer unzweideutig inſtruirt, lediglich an einen Kampf der *ἐπουράνια* gegen die Gläubigen zu denken. In demſelben Schreiben c. 18 am Schluß leſen wir in der kürzeren Rec., p. 16, von dem Erlöſer: *ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ.* Dieſe Vorſtellung war, weil von der Kirche im Allgemeinen nicht recipirt und als eine beinahe manichäiſirende, bedenklich. Deshalb entfernt ſie die längere Rec., p. 51, indem ſie das Ganze in folgende ſehr bedeutungsloſe Form umſchmilzt: *οὗτος ἐγεννήθη* (auch genauer als das *ἐγενήθη* der kürzeren Rec.), *καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πιστοποιήσηται τὴν διάταξιν τὴν ἐγχειρισθεῖ-*

σαν τῷ προφήτῃ. Im Briefe an die Magneſianer c. 5 ſchreibt die kürzere Reſ., p. 18: Ἐπεὶ οὖν τέλος τὰ πράγματα ἔχει, ἐπίκειται τὰ δύο ὁμοῦ, ὅ τε θάνατος καὶ ἡ ζωὴ καὶ ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον μέλλει χωρεῖν. Ὥσπερ γάρ ἐστιν νομίσματα δύο, τὸ μὲν Θεοῦ, τὸ δὲ κόσμου· καὶ ἕκαστον αὐτῶν ἴδιον χαρακτῆρα ἐπικείμενον ἔχει, οἱ ἄπιστοι τοῦ κόσμου τούτου, οἱ δὲ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ χαρακτῆρα Θεοῦ πατρὸς, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι᾽ οὗ ἐὰν μὴ αὐθαιρέτως ἔχομεν τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. Dieſe ſchöne Stelle mußte dem ſpäteren Dogmatiker ſehr mißverſtändlich vorkommen. Es konnte ſcheinen, als lehre ſie im Sinne des dualiſtiſchen Gnoſtizismus eine natürliche Entgegengeſetztheit zweier Claſſen von Menſchen. Und ſiehe da, der Verfaſſer der längeren Reſ. hat dieß gar wohl bemerkt, und deshalb alles umgemodelt, unter ausdrücklicher Zurückweiſung jener Auslegung, p. 55: Ἐπεὶ οὖν τέλος τὰ πράγματα ἔχει, καὶ πρόκειται ζωὴ ἡ ἐκ φυλακῆς καὶ θάνατος ὁ ἐκ παρακοῆς, καὶ ἕκαστος τῶν ᾑρημένων εἰς τὸν τόπον τοῦ αἱρεθέντος μέλλει χωρεῖν, φύγωμεν τὸν θάνατον, καὶ ἐκλεξώμεθα τὴν ζωήν. Δύο γὰρ λέγω χαρακτῆρας ἐν ἀνθρώποις εὑρίσκεσθαι, καὶ τὸν μὲν νομίσματος, τὸν δὲ παραχαράγματος. Ὁ θεοσεβὴς ἄνθρωπος νόμισμά ἐστιν ὑπὸ Θεοῦ χαραχθὲν, ὁ ἀσεβὴς ψευδώνυμον νόμισμα, κίβδηλον, νόθον, παραχάραγμα, οὐχ ὑπὸ Θεοῦ, ἀλλ᾽ ὑπὸ διαβόλου ἐνεργηθέν. Οὐ δύο φύσεις ἀνθρώπων λέγω, ἀλλὰ τὸν ἕνα ἄνθρωπον πότε μὲν Θεοῦ, πότε δὲ διαβόλου γίνεσθαι. Ἐὰν εὐσεβῇ τις, ἄνθρωπος Θεοῦ ἐστιν· ἐὰν δὲ ἀσεβῇ τις, ἄνθρωπος τοῦ διαβόλου, οὐκ ἀπὸ τῆς φύσεως, ἀλλ᾽ ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ γνώμης γινόμενος. Οἱ ἄπιστοι εἰκόνα ἔχουσι τοῦ ἄρχοντος τῆς πονηρίας, οἱ πιστοὶ εἰκόνα ἔχουσι τοῦ ἄρχοντος Θεοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ· δι᾽ οὗ ἐὰν μὴ αὐθαιρέτως ἔχωμεν τὸ ὑπὲρ ἀληθείας ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος, τὸ ζῆν

αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. Sodann ad Magnesian. c. 9 leſen wir, nachdem von den altteſtamentlichen Propheten geſagt worden, daß ſie den Erlöſer erwartet und vorausverkündigt, in dem kürzeren Text, p. 20: *καὶ διὰ τοῦτο, ὃν δικαίως ἀνέμενον, παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν.* Dieſer letztere Satz ſowohl als der in ihm enthaltene Gedanke fehlt in dem Geſchwätz, welches in der längeren Reſ., p. 57, an der entſprechenden Stelle ſich breit macht. Natürlich; denn die ſpätere Kirchenlehre wußte davon nichts. Ferner im Briefe an die Trallianer c. 2 ſteht in der kürzeren Reſ., p. 22, folgende Stelle: *φαίνεσθέ μοι οὐ κατὰ ἀνθρώπινον ζῶντες, ἀλλὰ κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν δι' ἡμᾶς ἀποθανόντα, ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε.* Der letztere Gedanke iſt wieder mißverſtändlich; ſehen wir zu, ob auch der längere Text ihn ausſpricht. Er thut dieß nicht, ſondern hat auch hier wieder eine behutſamere Wendung gewählt, p. 60 sq.: *διὸ καὶ φαίνεσθέ μοι οὐ κατὰ ἄνθρωπον ζῶντες, ἀλλὰ κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν δι' ἡμᾶς ἀποθανόντα, ἵνα πιστεύοντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ διὰ τοῦ βαπτίσματος κοινωνοὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ γένησθε.* Weiter im Briefe an die Smyrnäer c. 2 ſchreibt die kürzere Reſ., p. 34, von Chriſto: *ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν.* 58) Dieß verſtieß wider die kirchliche Vorſtellung; in dem längeren Text, p. 83, leſen wir aber auch ſofort ſtatt deſſen: *ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστη.* (Einer von beiden Verfaſſern hat hier den andern geändert; nun fragen wir, ob wohl jemand auf den Gedanken hätte kommen können, das ſo unanſtößige *ἀνέστη* in ein gar nicht legitimes *ἀνέστησεν ἑαυτὸν* zu verbeſſern.) Am Schluß deſſelben Hauptſtücks ſagt die kürzere Reſ., p. 34, von den Doketen: *αὐτοὶ*

58) Bei dem der johanneiſchen Schule angehörigen Ignatius kann uns dieſe Vorſtellung gar nicht befremden. S. Joh. 10, 17—19.

τὸ δοκεῖν ὄντες· καὶ καθὼς φρονοῦσιν καὶ συμβήσεται αὐτοῖς, οὖσιν ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς. Dieß iſt nicht nur eine dunkle Rede, ſondern konnte beinahe auf die Meinung von einer künftigen völligen Vernichtung gedeutet werden. Darum ſtößt die längere Recſ., p. 83, kurzweg den ganzen Paſſus aus. Wiederum in dem nämlichen Briefe c. 6 kommt in der kürzeren Recſ., p. 36, der bekannte dogmenhiſtoriſch intereſſante Ausſpruch vor: Μηδεὶς πλανάσθω· καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες, ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν. Ὁ χωρῶν χωρείτω. Τόπος μηδένα φυσιούτω. κ. τ. λ. Mit einem ſolchen Gedanken wußte ſich die ſpätere Dogmatik keinen Rath mehr; und ſiehe der Verfaſſer der längeren Recſ., p. 85, hat ihn auch nicht mehr; wohl aber iſt bei ihm noch deutlich genug eine Narbe ſichtbar an dem Ort, wo er ihn ausgeſchnitten hat. Bei ihm leſen wir ſo: Μηδεὶς πλανάσθω· ἐὰν μὴ πιστεύσῃ Χριστὸν Ἰησοῦν ἐν σαρκὶ πεπολιτεῦσθαι, καὶ ὁμολογήσῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ τὸ πάθος καὶ τὸ αἷμα, ὃ ἐξέχεεν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας, οὐ τῆς ζωῆς αἰωνίου τεύξεται, κἂν βασιλεὺς ᾖ, κἂν ἱερεὺς, κἂν ἄρχων, κἂν ἰδιώτης, κἂν δεσπότης ἢ δοῦλος, κἂν ἀνὴρ ἢ γυνή. Ὁ χωρῶν χωρείτω, ὁ ἀκούων ἀκουέτω. Τόπος καὶ ἀξίωμα καὶ πλοῦτος μηδένα φυσιούτω. Der Verfaſſer hat es ſelbſt gefühlt, wie lächerlich bei ihm das, in dem kürzeren Text (wo es ſich auf eine ſo tiefſinnig dunkle Sentenz bezieht,) höchſt paſſende, ὁ χωρῶν χωρείτω ſich ausnimmt, und ihm deshalb ein gewiſſermaaßen epexegetiſches ὁ ἀκούων ἀκουέτω beigegeben. C. 7 deſſelben Schreibens findet ſich in der kürzeren Recſ., p. 36, folgende die (doketiſchen) Häretiker betreffende Stelle: Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν, τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ

σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. Οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ Θεοῦ (vgl. Joh. 4, 10) συζητοῦντες ἀποθνήσκουσι· συνέφερεν δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾷν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν. Hierin liegt eine Vorſtellung von einem Zuſammenhange zwiſchen der Abendmahlsfeier und der Auferſtehung des Leibes, welche der Kirche frühzeitig abhanden kam, und überdieß iſt darin auch von einem im oben angegebenen Sinne mißverſtändlichen ἀποθνήσκειν die Rede. Das konnte man nicht ſo ſtehen laſſen, und die längere Recſ. ſchlägt zur Abhülfe den kürzeſten Ausweg ein, ſie ſchneidet mit Einem Zuge alles hinweg. [69]) Endlich ad Polycarp. c. 3 enthält die kürzere Recſ., p. 40, die nachſtehende Stelle: τὸν ὑπερκαιρὸν προς-

---

69) Die bisher beiläufig zur Sprache gekommenen Auslaſſungen von Stellen der kürzeren Recſ. in der längeren ſind überhaupt die einzigen der Rede werthen. Was ſich ſonſt noch von dieſer Art vorfindet bedarf keines weitläuftigen Commentars. Ad Ephes. c. 20 enthält in der kürzeren Recſ., p. 16, die erſtere Hälfte des Hauptſtücks eine Ankündigung eines zweiten Schreibens, das Ignatius ſpäter, ſo Gott Gnade gebe, an die Epheſier erlaſſen wolle. Dieſer Paſſus fehlt in der längeren Recſ., p. 52. Natürlich genug! Weil ſich ein ſolches Schreiben nicht vorfand, ließ man auch die Erwähnung deſſelben weg. Dann fehlt auch ad Magnesian. c. 3 in der längeren Recſ., p. 53 sq. die letztere Hälfte des Hauptſtücks nach der kürzeren, p. 18. Der einfache Grund dieſer Auslaſſung liegt darin, daß der Verfaſſer des längeren Textes, indem er ſich der hiſtoriſchen Ausführung des Satzes überließ, daß das Alter nicht die nothwendige Bedingung der Weisheit ſei, ſich in ein ſo endloſes Geſchwätz verlaufen und ſo ganz von dem eigentlichen Faden des Briefes verirrt hatte, daß er nun nur daran dachte, dieſen eiligſt wieder aufzuhaſchen, zumal er ſich durch ſeinen Excurs die Anknüpfungspunkte für die noch übrige Hälfte des Kapitels verſchoben hatte. (Vgl. auch oben S. 437 ff.) Die Auslaſſung der Schlußworte des c. 9 des Briefes an die Trallianer (in der kürzeren Recſ. p. 23 sq.): κατὰ ὁμοίωμα, ὡς καὶ ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ, οὕτως ἐγερεῖ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν· in der längeren Recſ., p. 61, iſt eine blos ſcheinbare; denn jene Worte werden c. 10, p. 66, nachgeholt: Ὁ τοίνυν ἀναστήσας αὐτὸν πατὴρ καὶ ἡμᾶς δι᾽ αὐτοῦ ἐγερεῖ, οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινῶς ζῆν οὐχ ἕξει τις. κ. τ. λ.

δόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατὸν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητὸν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα. Dieß alles von Chriſto geſagt zeugte nicht eben von der präciſeſten Dogmatik und konnte eine Verwirrung der Begriffe veranlaſſen. Daher hat die längere Ref. den ganzen Paſſus umgearbeitet. Sie gibt, p. 91, den Gedanken deſſelben in folgender dogmatiſch weit genaueren Faſſung: *προςδόκα Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν ἄχρονον ἐν χρόνῳ, τὸν ἀόρατον τῇ φύσει ὁρατὸν ἐν σαρκὶ, τὸν ἀψηλάφητον καὶ ἀφανῆ ὡς ἀσώματον, δι' ἡμᾶς δὲ ἁπτὸν καὶ ψηλαφητὸν ἐν σώματι, τὸν ἀπαθῆ ὡς Θεὸν, δι' ἡμᾶς δὲ παθητὸν ὡς ἄνθρωπον, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.*

Begegnet uns doch ſelbſt in Anſehung der hierarchiſchen Vorſtellungen daſſelbe Phänomen. Die eigenthümliche Geſtaltung, welche ſie in den kürzeren Briefen haben, iſt dem Verfaſſer der längeren ſchon ungeläufig, und er weis ſich nicht mehr in ſie zu finden. Deshalb ſchafft er ſie nicht ſelten auf die Seite. Einen Fall dieſer Art, ad Ephes. c. 3 am Schluß, haben wir bereits oben (S. 766 f.) beſprochen. Die längere Ref. hat hier den für ihren Verfaſſer myſteriöſen Gedanken der kürzeren, p. 12: *ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν*, ganz über Bord geworfen. Ein weiteres Beiſpiel bietet der Brief an die Magneſianer dar, c. 2. In der kürzeren Ref., p. 17 sq., ſchreibt hier Ignatius von einem gewiſſen Diakonus Sotion: *οὗ ἐγὼ ὀναίμην, ὅτι ὑποτάσσεται τῷ ἐπισκόπῳ ὡς χάριτι Θεοῦ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* So dachte und ſprach zur Zeit des Verfaſſers der längeren Ref. niemand mehr, daher änderte er, p. 53, den Text in folgender nichtsſagender Weiſe: *οὗ ἐγὼ ὀναίμην, ὅτι ὑποτάσσεται τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ χάριτι Θεοῦ*

ἐν νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ein ganz verwandtes Beiſpiel, welches in demſelben Briefe c. 3 enthält, iſt ſchon früher (S. 436 ff.) zur Sprache gekommen.

Dieß alles weiſt alſo auf eine ſpätere Abfaſſung der längeren Recenſion hin. Das gleiche, ſo dünkt es uns, thun auch die folgenden Data.

Allemal iſt der Kanon einer Schrift ein wichtiges Kriterium ihres Alters. Unſre längere Recenſion nun kennt den nachmaligen kirchlichen Kanon des N. Ts beinahe vollſtändig. Ausdrückliche und namentliche Citationen neuteſtamentlicher Stellen, an die in den kürzeren Briefen kein Gedanke iſt, kommen in ihr mehrfach vor. S. z. B. ad Ephes. c. 3, p. 44. c. 6, p. 46. c. 10, p. 48. c. 15, p. 49 sq. In einem nicht günſtigeren Lichte zeigt ſie ihre Polemik gegen die Häretiker. Theils predigt ſie einen fanatiſchen Ketzerhaß, wie ihn die kürzere Recenſion nicht kennt, [60]) theils führt ſie ſchon eine ganze Reihe von Ketzernamen auf, [61]) und unter dieſen unglücklicherweiſe auch ſolche, die erſt der nachignatianiſchen Zeit angehören, wie die des Baſilides und des Theodotus. [62]) Ein noch üblerer Anachronismus dürfte die Stelle ad Trallian. c. 9, p. 64 sq. ſein, in der, wie es uns wenigſtens vorkommt, bereits die Rückſicht auf die Streitfrage wegen der Zeitbeſtimmung und der Zeitausdehnung des öſterlichen Faſtens hindurchſcheint; desgleichen die Erwähnung der niederen klerikaliſchen Ordnungen [63]) und die Paralleliſirung der Diakonen mit den Engeln. [64]). Was mit dem letzteren Umſtande nahe zuſammen-

---

60) S. ad Trallian. c. 10, p. 66. ad Philadelphen. c. 3, p. 76.

61) S. ad Trallian. c. 11, p. 66 sq. ad Philadelphen. c. 6, p. 79 sq.

62) Ad Trallian. c. 11, p. 66 sq.

63) Ad Philadelphen. c. 4, p. 78: *Οἱ ἄρχοντες πειθαρχείτωσαν τῷ Καίσαρι, οἱ στρατιῶται τοῖς ἄρχουσιν, οἱ διάκονοι τοῖς πρεσβυτέροις ὡς ἱερεῦσιν, οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι καὶ ὁ λοιπὸς κλῆρος ἅμα παντὶ τῷ λαῷ καὶ τοῖς στρατιώταις καὶ τοῖς ἄρχουσι καὶ τῷ Καίσαρι τῷ ἐπισκόπῳ κ. τ. λ.* Vergl. auch den (durchaus unechten) Brief ad Antiochen. c. 12, p. 107.

64) Ad Trallian. c. 7, p. 63: *Τί δὲ διάκονοι ἀλλ' ἢ μιμηταὶ τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων, λειτουργοῦντες αὐτῷ* (dem Biſchof) *λειτουργίαν καθαρὰν καὶ ἄμωμον; κ. τ. λ.*

hängt, die Herrſchaft der auf die Vorausſetzung eines ſpecifiſchen und ausſchließlichen Prieſterthums der chriſtlichen Kleriker gegründeten eigentlich hierarchiſchen Vorſtellungen, iſt bereits oben (S. 733 ff.) hervorgehoben worden. Endlich iſt doch wohl auch die durchgängige Berührung unſrer längeren Recenſion mit den Apoſtoliſchen Conſtitutionen [65] ein deutliches Anzeichen ihrer ſpäten Geburtszeit.

Mit einem Worte, wir vermögen in der längeren Recenſion nichts weiter zu ſehen als eine matte Moderniſirung des Ignatianiſchen Textes, veranlaßt durch das Gefühl davon, daß unſre Briefe nach Inhalt und Form der ſpäteren Zeit fremd, unverſtändlich und ungenießbar geworden. Dabei iſt es eine auffallende Erſcheinung, daß das Maaß der Ueberarbeitung bei den einzelnen Briefen ein ſo verſchiedenes iſt. Der Brief an die Römer iſt nur ſehr wenig verändert, auch nur unbeträchtlich verlängert. Bei ihm beſteht die Hauptdifferenz zwiſchen beiden Recenſionen darin, daß in der längeren eine Anzahl neuteſtamentlicher Stellen bei guter Gelegenheit eingeſchaltet iſt. Auch der Brief an die Smyrnäer iſt, einige ſtark ausgedehnte Kapitel (beſonders c. 6 und 9) ausgenommen, nicht ſehr bedeutend verändert. Noch wenigere Zuſätze als dieſer letztere hat aber der letzte unter den Briefen, der an den Polykarpus, in dem es doch grade gar nicht an ſchönen Gelegenheiten zu Erweiterungen, namentlich auch durch Einſtopfung von Bibelſtellen, fehlte. Faſt ſcheint es daher, daß dem Interpolator über ſeiner mühſeligen und unfruchtbaren Arbeit zuletzt die Geduld ausging.

---

65) Die Thatſache ſelbſt, die auch jüngſt wieder v. Drey (Neue Unterſ. ü. d. Conſtitt. u. Kanones der App., S. 162.) anerkannt hat, bedarf keiner beſonderen Nachweiſung. Wir verweiſen kurzweg auf die Cotelier'ſche Ausgabe der längeren Recſ. der Ignatianiſchen Briefe, in der die parallelen Stellen der Apoſtoliſchen Conſtitutionen am Rande angemerkt ſind. Wem es ad Trallian. c. 7, p. 63 heißt: *αἰδεῖσθε δὲ καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὑμῶν ὡς Χριστὸν, καθ᾽ ὃ ὑμῖν οἱ μακάριοι διετάξαντο ἀπόστολοι*, ſo will dieß gewiß eine ausdrückliche Beziehung auf die Apoſtoliſchen Conſtitutionen (namentlich wohl auf L. II. c. 20, p. 230. c. 26, p. 241 sq. c. 30, p. 245. Vgl. auch L. II. c. 11 p. 221 sq. u. ſ. w.) ſein, beſonders auch wegen des *διετάξαντο*.

Zuſätze.

S. 63. An dem Schluß der Anm. 34 iſt hinzuzufügen: Dieſe Bedenken ſind für uns auch durch die erſt als die voranſtehenden Bemerkungen ſchon dem Druck übergeben waren erſchienene höchſt anziehende Abhandlung Marheineke's „Ueber chriſtliche Kirchenverfaſſung" in der Bauer'ſchen Zeitſchr. für ſpeculat. Theologie, B. I. H. 1, S. 182—202, nicht behoben worden. In der Sache glauben wir mit dem Verfaſſer in Anſehung desjenigen einverſtanden zu ſein, was er die Einheit von Staat und Kirche nennt, und worüber er in jener Abhandlung ſo Gediegenes geſagt hat, namentlich S. 183. 187 ff. 195. Aber wir würden die von ihm behauptete Einheit nicht die Einheit des Staats und der Kirche nennen, ſondern die Einheit des Staats und der Religion, oder genauer des Politiſchen und des Religiöſen. Daß auch der Verf. ſelbſt dieſe letztere meint, dafür erblicken wir ein ausdrückliches Zeugniß in der Stelle S. 187: „Die Religion oder Kirche iſt die Wahrheit des Staats, der Staat iſt die Wirklichkeit der Kirche." Wird es uns erlaubt, im Anfange das „oder Kirche" zu ſtreichen und an die Stelle der Schlußworte die andern „der Religion" zu ſetzen: ſo unterſchreiben wir dieſen Satz bereitwillig. Auch der Formel von dem Ineinanderſein des Staats und der Religion (des Politiſchen und des Religiöſen) würden wir aufrichtig beifallen.

S. 233. An dem Schluß der Anmerk. 85 iſt hinzuzufügen: Solche bürgerliche Seniores ſind es auch, die in dem can. 100 deſſelben Cod. Canon. Eccl. African. (bei Harduin Tom. I, p. 922 sqq.) vorkommen. Hier leſen wir, wie in der Angelegenheit eines Biſchofs Maurentius die Anweſenheit der Seniores des Orts Nova Germaniae auf dem Concil erfordert worden war. Dieſe Seniores waren aber nicht erſchienen. Es heißt: Et cum quaererentur hi, quos adesse voluit, a Diaconis pro foribus, id est Seniores a Nova Germaniae, ac minime invenirentur secundo vel tertio requisiti etc. Infolge des Nichterſcheinens dieſer Senioren heißt es nun weiter: censuit sanctum Concilium, ut literae ad eundem Senem Xanthippum (den Primas der Provinz) praerogarentur, quo noverit, voluntati plebis memoratae (von Nova Germaniae nämlich) nullo modo in injuriam (ſo iſt wohl zu leſen) Episcopi succumbendum. Hier iſt es ganz augenſcheinlich, daß jene Seniores bürgerliche Aelteſte ſind; denn die bürgerliche Gemeinde hatte eben mit dem Biſchof Maurentius Mißhelligkeiten, und deshalb waren ihre Vertreter, die bürgerlichen Magiſtrate, auf die Synode vorgeladen worden. Nach dieſem Beſchluß macht Maurentius den Antrag: Quoniam requisiti sunt Seniores a Nova Germaniae secundo ac tertio, et non sunt inventi, quibus praeceptum erat a Primate, ut occurrerent ad venerabile concilium, quod nunc agitur Idibus Iuniis, sui absentiam procurarunt: idcirco decernat ex hac re aliquid Sanctitas Vestra, ne sub molestia calumniae ipsorum innocens videar laborare. Das Concil beſchließt nun, es ſolle eine Commiſſion die Sache unterſuchen, und beſtimmt einen Theil der Commiſſäre ſelbſt, diejenigen nämlich, welche Maurentius

ſich ausbittet; die Ernennung der noch fehlenden überläßt es den Senioren von Nova Germaniae. (Reliquos autem judices ad complendum numerum necessarios, eligentibus ipsis Senioribus a Nova Germaniae, Senex Xanthippus curabit decernere.) Die alte griechiſche Ueberſetzung gibt hier die Seniores immer durch *γέροντες* wieder.

S. 307. An dem Schluß der Anm. 214 iſt hinzuzufügen: Ebenſo der Ambroſiaſter, Commentar. in Ep. ad Galat., p. 220, bei Erklärung der Worte K. 1, 1: Apostolum se non ab hominibus electum et missum ad praedicandum testatur, sicut erant quidam, qui electi ab Apostolis mittebantur (nämlich unter dem Namen Apostoli) ad Ecclesias roborandas. etc.

S. 339, Z. 10 v. u. iſt hinter „S. 161 ff." hinzuzuſetzen: (Das Beiwort *ἄθηκτα* hebt jeden Zweifel.)

S. 418, Z. 6 v. o. iſt nach „Alterthum" einzuſchalten: (So findet ſich der Ausdruck ſchon Hebr. 11, 2.)

S. 445. An dem Schluß der Anm. 151 iſt hinzuzufügen: Vgl. Möhler, Athanaſius, I. S. 18 f.

S. 448. An dem Schluß der Anm. 154 iſt hinzuzuſetzen: und Meier, „Ueber die doppelte Recenſion der Briefe des Ignatius" in den Theol. Stud. und Krit., 1836, H. 2, S. 360, 368 f.

Verbeſſerungen.

S. 9. Z. 10 und 13 v. o. ſtatt Schaale l. beide Male: Schale.
„ 13. „ 2 v. u. iſt hinter „Idee" das Punktum zu tilgen.
„ 16. „ 9 v. u. ſtatt Ausſührung l. Ausführung.
„ 16. „ 7 v. u. ſtatt Elver's l. Elvers.
„ 100. „ 5 v. u. ſtatt Tychonius l. Tichonius.
„ 108. „ 20 v. o. ſtatt ſtreben l. ſtreben mögen.
„ 122. „ 7 u. 8 v. o. iſt die ganze Parentheſe „(und — bedienen,)" zu tilgen.
„ 313. „ 19 v. o. ſtatt Berührungen l. Bemühungen.
„ 373. „ 18 v. o. ſtatt *παρακολουεθῖν* l. *παρακολουθεῖν*.
„ 456. „ 8 v. o. ſtatt *Εὔχομα* l. *Εὔχομαι*.
„ 491. „ 16 v. o. ſtatt Epit. c. 145, c. 798 l. Epit. c. 146, p. 798.
„ 494. „ 15 v. o. ſtatt 188) l. 188 b.)
„ 529. „ 4 v. o. iſt am Anfang dieſer Zeile vor dem Wort הכנסת ein Parentheſenzeichen zu ſetzen.
„ 544. „ 22 v. o. ſtatt anfgeführt l. aufgeführt.
„ 597. „ 4 v. u. ſtatt 30) l. 31).
„ 731. „ 14 v. o. ſtatt *μὲν* l. *καὶ*.
„ 732. „ 13 v. o. ſtatt zwar allerdings l. wohl auch.
„ 732. „ 5 v. u. ſtatt ſeine l. dieſe.

Gedruckt bei C. H. Rübener in Wittenberg.

BAYERISCHE STAATS- BIBLI… MÜ…

10.97.

BUCHBINDEREI
OBERMEIER
Niederlassung Mün
Heßstraß
80799 M
Telefon 08

Rothe, Richard,

Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung ein geschichtlicher Versuch

Bd.: 1

Wittenberg 1837

H.eccl. 991 s

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10027277-8